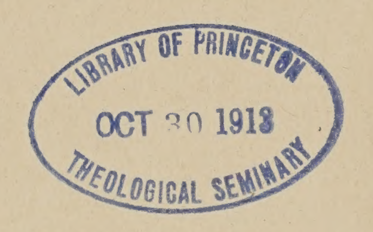
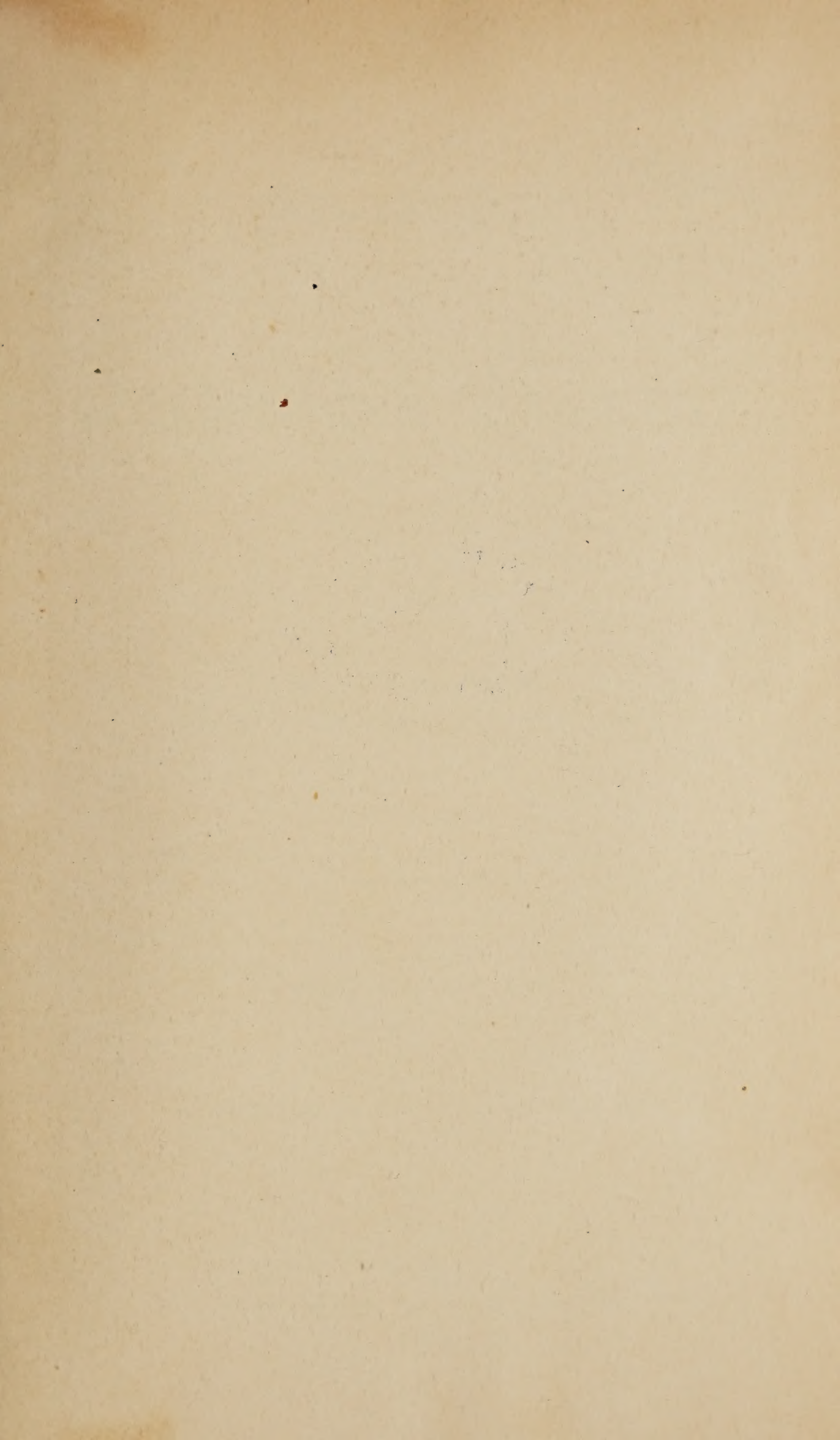




Division BT
Section 75
.B387






LIBRARY OF PRINCETON
OCT 30 1913
THEOLOGICAL SEMINARY

Grundzüge

der

Katholischen Dogmatik.

Von

Dr. Joseph Bautz,
a. ö. Professor der Theologie an der Königlichen Akademie zu Münster.

Dritter Theil.

1. Die Lehre von der Gnade.
2. Die Lehre von den Sacramenten im allgemeinen.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Genehmigung des bischöflichen Ordinariates zu Mainz.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1901.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 26. Januarii 1901.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et can. cap. eccl. cathedr. Mogunt.

Mainzer Verlags-Anstalt und Druckerei A.-G.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Auch das dritte Bändchen weist recht viele kleinere Veränderungen, Zusätze und Verbesserungen auf. Es gilt dieses beispielsweise von den Ausführungen über die eingegossenen Tugenden und die Gaben des h. Geistes (S. 88 ff.). Etwas erheblichere Erweiterungen erhielten die Abschnitte, die sich mit der Nothwendigkeit der actuellen Gnade für die Gerechten, mit der Heilswirkung der Ungläubigen, den heilsnothwendigen Glaubensstücken und dem Motive der opera meritoria beschäftigen (S. 23, 61 ff., 99 ff., 121 f.). Theologische Discussionen neuern Datums waren es vorzugsweise, welche hierzu die Veranlassung gaben. Für die Art und Weise der Darstellung war und blieb der Gedanke maßgebend, daß die ‚Grundzüge' das bleiben sollen, was sie sind. — Was die fundamentalen Schwierigkeiten und Controversen speciell in der Gnadenlehre anbetrifft, so kann ich nur wiederholen, was ich zur ersten Auflage geschrieben habe, „daß ich theologischen Controversen gegenüber Stellung genommen habe, so oft ich mir nach sorgfältiger Prüfung zu Gunsten der einen oder anderen Ansicht irgendwie ein Urtheil bilden konnte. Gewissen schwierigen Fragen gegenüber wollte dieses beim besten Willen in befriedigender Weise nicht gelingen. Ich vermochte eben, für meine Person, weder hier noch dort jenes durchschlagende Uebergewicht von Vorzügen wahrzunehmen und aufzuweisen, welches mich zu einer bestimmten Stellungnahme hätte veranlassen müssen. In diesen Fällen mußte ich mich darauf beschränken, über die Lage der Dinge objectiv zu referiren und die Ansichten der Theologen parteilos nebeneinander zu stellen. Sollte durch solches Verfahren die Darstellung gelitten haben so würde ich das sehr bedauern, könnte es aber einstweilen nicht ändern und müßte um Nachsicht bitten." — Und so möge denn auch das dritte Bändchen hinausziehen, um, wo es Freunde findet, seine bescheidenen Dienste anzubieten.

Münster, 13. Januar 1901.

Der Verfasser.

Inhalt.

Die Lehre von der Gnade.

Seite

§. 1. Ueberſicht. — Begriff und Eintheilung der göttlichen Gnade . . 1

Erſter Theil.

Die actuelle Gnade.

§. 2. Die Natur der actuellen Gnade 6

Erſte Abtheilung.

Nothwendigkeit der actuellen Gnade.

§. 3. Ueberſicht der Irrlehren 9

§. 4. Nothwendigkeit actueller Gnade zu den natürlich guten Werken; Grenzen dieſer Nothwendigkeit 12

§. 5. Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade zu allen Heilshandlungen. Nothwendigkeit der actuellen Gnade zu den Heilshandlungen der Gerechtfertigten 18

§. 6. Heilshandlungen der Sünder. — Nothwendigkeit der actuellen Gnade zum heilſamen Anfang des Glaubens 23

§. 7. Nothwendigkeit ſpecieller Gnade zur Beharrlichkeit und zur Vermeidung aller läßlichen Sünden 28

Zweite Abtheilung.

Wirkſamkeit und Wirkungsweiſe der actuellen Gnade.

§. 8. Daſein einer bloß zureichenden und einer wirkſamen Gnade . . 34

§. 9. Fortbeſtand der Freiheit unter dem Einfluſſe der wirkſamen Gnade 37

§. 10. Fortſetzung. — Gnade und Freiheit; die Erklärungsverſuche der theologiſchen Schulen 42

Dritte Abtheilung.

Die Austheilung der göttlichen Gnade.

Seite

§. 11. Freiheit Gottes in der Gnadenspendung 53
§. 12. Allgemeinheit der göttlichen Gnadenspendung zunächst für alle Christgläubigen 55
§. 13. Fortsetzung. Allgemeinheit göttlicher Gnadenhülfe für die Ungläubigen und Irrgläubigen. Göttlicher Heilswille hinsichtlich der ohne Taufe sterbenden Kinder 61
§. 14. Die Prädestination. — Begriff und Realität derselben; ihr Verhältniß zum menschlichen Verdienste 65
§. 15. Die Reprobation. — Bestimmungen zur Lehre von der Prädestination 72

Zweiter Theil.

Die habituelle oder heiligmachende und rechtfertigende Gnade.

§. 16. Realität und Wesen dieser Gnade 80
§. 17. Fortsetzung. — Das Wesen der heiligmachenden Gnade; die eingegossenen Tugenden 84
§. 18. Definition der heiligmachenden Gnade; Wirkungen dieser Gnade 94
§. 19. Vorbereitung auf die Rechtfertigung und Wesen der Rechtfertigung 98
§. 20. Eigenthümlichkeiten der Rechtfertigung 108

Dritter Theil.

Die Früchte der Gnade oder die Lehre vom Verdienste.

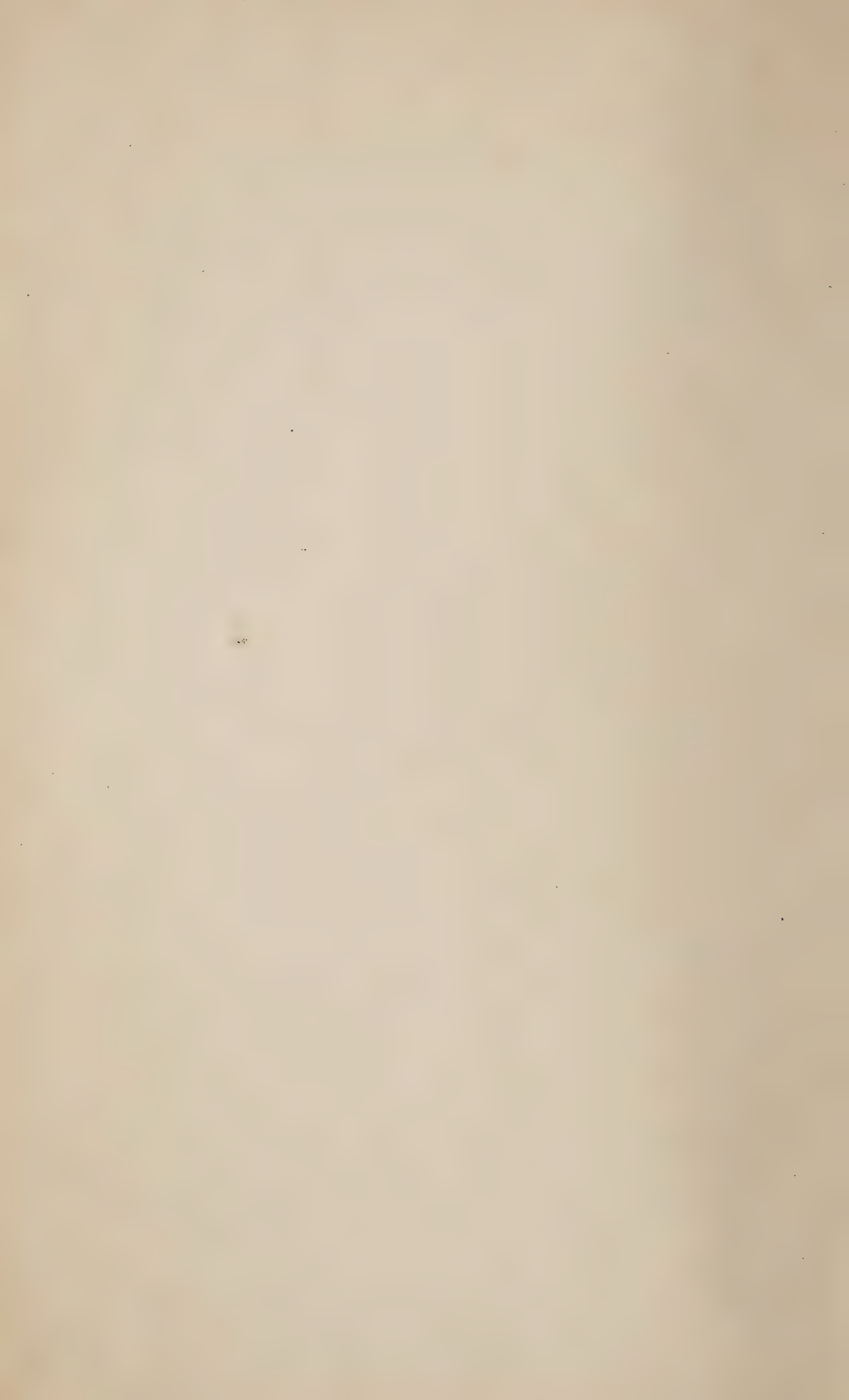
§. 21. Begriff, Eintheilung und Requisite des Verdienstes 114
§. 22. Realität und Nothwendigkeit verdienstlicher Werke 122
§. 23. Objecte des Verdienstes 127

Die Lehre von den Sacramenten im allgemeinen.

Vorbemerkung 130
§. 24. Begriff des Sacramentes; Dasein der Sacramente, ihre Siebenzahl und Einsetzung durch Christus 130

Seite

§. 25. Das äußere Zeichen und seine Bestandtheile 140
§. 26. Die Wirkungsweise der Sacramente 144
§. 27. Der Spender der Sacramente. — Erfordernisse von Seiten desselben 150
§. 28. Fortsetzung. — Die Intention von Seiten des Spenders. Erfordernisse von Seiten des Empfängers 158
§. 29. Wirkungen der Sacramente 167
§. 30. Vorchristliche Sacramente; die Sacramentalien. Eintheilung der Sacramente 182



Die Lehre von der Gnade.

§. 1.

Uebersicht. — Begriff und Eintheilung der göttlichen Gnade.

1. Durch sein Erlösungswerk hat Christus die Verzeihung aller unserer Sünden verdient; er hat die in Adam verlorenen übernatürlichen Güter wiedergewonnen. Diese objectiven Früchte der Erlösung werden uns subjectiv zugewendet durch die heiligende Thätigkeit Gottes, d. h. durch Mittheilung der göttlichen Gnade.

Der erste Theil der Gnadenlehre handelt über die actuelle Gnade, mit deren Hülfe der Mensch sich auf den Empfang der habituellen, der Gnade der Rechtfertigung, vorbereiten, die empfangene aber bewahren und vermehren soll. Im einzelnen sprechen wir hier von der Natur und Nothwendigkeit der actuellen Gnade, von ihrer Wirksamkeit und Austheilung.

Der zweite Theil handelt von der habituellen Gnade und der durch sie bewirkten Rechtfertigung des Sünders. Im einzelnen bespricht er das Wesen der habituellen Gnade und das Wesen der Rechtfertigung, die Vorbereitung auf den Empfang der letzteren und die Eigenthümlichkeiten derselben.

Der dritte Theil handelt über die Früchte der Gnade, d. h. über die guten Werke und das Verdienst, da der Erwachsene die Seligkeit nicht lediglich als Erbschaft empfangen, sondern zugleich als Lohn durch gute Werke verdienen soll.

2. Unter Gnade (gratia, χάρις) im weiteren Sinne versteht man bald das unverdiente Wohlwollen einer höher gestellten Person gegen eine andere, niedere, bald die aus diesem Wohlwollen hervorgehende unverdiente Wohlthat. In diesem doppelten Sinne spricht man auch von gratia divina und unterscheidet demgemäß gratia affectiva (immanens, increata,

aeterna) und gratia effectiva (transiens, creata, temporalis). Die erstere ist eine göttliche Eigenschaft[1]), die letztere umfaßt die Gesammtheit göttlicher Wohlthaten an die Geschöpfe, insbesondere die vernünftigen.

Zielen die göttlichen Wohlthaten dahin, Geschöpfe in's Dasein zu rufen und für die ihrer Natur entsprechende Bestimmung auszurüsten, dann spricht man von gratia naturalis.

Es leuchtet ein, daß namentlich das vernünftige Wesen, nachdem es einmal von Gott geschaffen wurde, einen natürlichen Anspruch auf alle diejenigen Hülfsmittel hat, die ihm zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendig sind, so zwar, daß der weise, gerechte und gütige Schöpfer ihm dieselben nicht versagen kann.

Es ist aber auch eine Bestimmung des vernünftigen Geschöpfes denkbar und möglich, auf welche dasselbe keinerlei natürlichen Anspruch hat, die vielmehr über allen natürlichen Bedürfnissen und Ansprüchen desselben erhaben und deßwegen für dasselbe schlechthin übernatürlich ist. Zielen also die göttlichen Gaben und Wohlthaten dahin, das vernünftige Geschöpf für eine übernatürliche Bestimmung auszurüsten, dann ergibt sich die gratia supernaturalis.

Dieselbe läßt das Geschöpf in ganz specieller Weise am eigenen Sein und Leben Gottes Antheil nehmen, theilt ihm gottgeartetes Sein und Wirken mit und damit die Ausrüstung für und die Hinordnung auf ein Endziel, welches nur Gott allein natürlich ist, die Ausrüstung und Bestimmung zu einer Seligkeit, die der Seligkeit Gottes gleichgeartet ist und die in der unmittelbaren Anschauung und entsprechenden Liebe Gottes besteht. Wir haben diesen Punct schon in einem früheren Tractate besprochen[2]). Dort wurde auch gezeigt, daß jene Ausrüstung zum Ziele, weil streng übernatürlich wie das Ziel selbst, über allen natürlichen Vermögen und Bedürfnissen des Geschöpfes erhaben ist (super omnem potentiam et exigentiam creaturae) und daß sie deßwegen als eine höhere, als die denkbar höchste Beigabe zur Natur (superadditum naturae) sich darstellt, nicht aber als Bestandtheil derselben[3]).

1) Auch Gott selbst wird insofern gratia increata genannt, als er in irgend einer Weise (in der Menschwerdung, Rechtfertigung) sich selbst uns schenkt.

2) Vgl. Grundzüge II. S. 38 ff.

3) Daß im Urzustande mit der streng übernatürlichen Gnade noch anderweitige übernatürliche Gaben niederer Ordnung, die relativ über-

Unter übernatürlicher Gnade, d. h. Gnade im eigentlichen und engeren Sinne, mit der wir uns hier beschäftigen, verstehen wir somit ein supernaturale Dei donum in ordine ad visionem beatificam creaturae rationali gratis concessum.

3. Die gratia supernaturalis, unter verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet, wird dann verschiedentlich eingetheilt.

a) Man unterscheidet zunächst gratia creatoris und gratia redemptoris. Beide sind nicht ihrem innern Sein nach, sondern lediglich durch accidentelle Bestimmungen verschieden.

Während nämlich die erstere dem unschuldigen Menschen aus reinem Wohlwollen geschenkt wurde, um ihn in die übernatürliche Ordnung zu erheben, wird die letztere dem gefallenen Menschen durch die Barmherzigkeit Gottes zu Theil, und zwar auf Grund des Verdienstes Christi [1]), zu dem Ende, um einerseits die zerstörte übernatürliche Ordnung wiederherzustellen, andererseits der durch den Sündenfall herbeigeführten krankhaften Schwäche der natürlichen Vermögen aufzuhelfen.

b) Die gratia redemptoris, die uns hier beschäftigt, ist dann mit Rücksicht auf die Weise, wie sie an den Menschen herantritt, entweder gratia externa, die bloß von außen her moralisch auf den Menschen einwirkt (Beispiel Christi, Wunder u. dgl.), oder gratia interna, die eine physische Veränderung unmittelbar im Innern des Geistes und seiner Vermögen hervorbringt (Erleuchtung des Verstandes, Bewegung des Willens).

c) Mit Rücksicht auf den Zweck der gratia interna unterscheidet man zwischen gratia gratis data und gratia gratum faciens. Die erstere, auch Charisma genannt, will den Empfänger in erster Linie zur Förderung fremden Heiles ausrüsten, die letztere bezweckt in erster Linie die Heiligung des Empfängers selbst.

Allerdings ist auch die gratia gratum faciens eine gratis data.

---

natürlichen oder präternaturalen Gaben der Integrität (dona integritatis) verbunden waren, wurde an derselben Stelle ausgeführt.

1) Einzelne Theologen, z. B. Scotus und Suarez, welche annehmen, daß Christus auch ohne Sündenfall Mensch geworden sein würde, führen auch die gratia creatoris auf das Verdienst Christi zurück. Vgl. Grundzüge, II. S. 192 f.

Da dieselbe aber, weil werthvoller für den Empfänger [1]), als die höhere Ordnung sich darstellt, so erhielt sie die ihren höhern Zweck ausdrückende specielle Bezeichnung, während für das Charisma, zugleich mit Rücksicht auf Matth. 10, 8 [2]), mit Rücksicht auch auf den Umstand, daß zum Empfange desselben menschliche Mitwirkung und Würdigkeit nicht unbedingt erforderlich sind [3]), der allgemeinere Name gratia gratis data sich festsetzte.

d) Die gratia gratum faciens wird mit Rücksicht auf ihre Wirkung in gratia habitualis und gratia actualis eingetheilt. Die erstere ertheilt der Substanz der Seele eine dauernde übernatürliche Seinsweise (gratia sanctificans), den Seelenpotenzen aber dauernde, übernatürliche Fähigkeiten (virtutes infusae) zu übernatürlichem Handeln. Die letztere besteht in einem vorübergehenden übernatürlichen Beistande Gottes, kraft dessen wir die verschiedenen übernatürlichen Handlungen wirklich vollbringen.

Uebrigens muß bei der gratia actualis eine doppelte Wirkung unterschieden werden. Sofern sie einerseits der krankhaften Schwäche unserer natürlichen Vermögen zu Hülfe kommt, erweist sie sich als gratia medicinalis; sofern sie andererseits, ihrem Sein nach übernatürlich (supernaturalis secundum substantiam), für sich allein oder in Verbindung mit der habituellen Gnade unsere geistigen Vermögen in die übernatürliche Ordnung erhebt, um sie zu übernatürlichem Wirken zu befähigen, erscheint sie als gratia elevans. — Allerdings gibt es eine gratia medicinalis, die nicht zugleich elevans, sondern in sich selbst natürlich und nur durch die Form ihrer Spendung (secundum modum) übernatürlich ist. Sie besteht in einer außerordentlichen natürlichen Stärkung der geistigen Vermögen, um sie zu guten Werken natürlicher Ordnung zu befähigen, so lange der Mensch noch nicht zum Anfange des christlichen Glaubens gelangt ist. Denn zum ersten Anfang des Glaubens, wie später zu zeigen, setzt schon die gratia elevans ein. Nur wenige Theologen, z. B. Ripalda, sind der Ansicht, daß auch den

---

1) Nolite gaudere, quia spiritus vobis subiiciuntur; gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Luc. 10, 20. Vgl. I Cor. 12, 31 in Verbindung mit 13, 1 ff.

2) Infirmos curate, mortuos suscitate, — gratis accepistis, gratis date. Matth. 10, 8.

3) Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. I Cor. 12, 11. Vgl. Matth. 7, 22; Joh. 11, 51.

Ungläubigen zu allen ihren guten Werken die gratia elevans gegeben werde [1]).

e) Je nach ihrem verschiedenen Verhältniß zur Thätigkeit des Menschen ist die actuelle Gnade entweder gratia excitans (antecedens, praeveniens, operans) oder gratia adiuvans (concomitans, cooperans) [2]). Die erstere ist in unserm Innern physisch thätig, aber ohne unsere freie Mitwirkung, indem sie, unserer freien Thätigkeit zuvorkommend, den Verstand erleuchtet (gratia illustrationis) und den Willen heilsam bewegt (gratia inspirationis). Die adiuvans aber, der excitans folgend, setzt unsere freie Mitwirkung voraus und unterstützt uns zu heilsamen Entschlüssen und zur beharrlichen Ausführung derselben durch die That. In dieser letztern Beziehung wird die adiuvans auch wohl gratia subsequens seu perficiens genannt.

f) Mit Rücksicht auf ihre Wirksamkeit wird endlich die actuelle Gnade eingetheilt in gratia sufficiens und efficax. Die letztere ist thatsächlich mit der Zustimmung des Willens verbunden, so daß der heilsame Act zu Stande kommt. Die erstere, auch inefficax genannt, gibt die Befähigung zum Acte, der Act aber kommt nicht zu Stande, weil der Wille nicht zustimmt. Man unterscheidet noch zwischen gratia proxime und remote sufficiens. In der erstern besitzt der Mensch unmittelbar das Vermögen zum Acte; die letztere ermöglicht es ihm, wenigstens die Mittel anzuwenden (z. B. das Gebet), durch welche die erstere herbeigeführt wird.

---

1) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte, IV. S. 207.

2) Die Ausdrücke gratia excitans, antecedens u. s. w. werden, da sie dieselbe Gnade bezeichnen, vielfach promiscue gebraucht. Genau genommen bezeichnen sie diese Gnade unter verschiedenen Gesichtspuncten. Sofern dieselbe darauf hinzielt, den Menschen aus seinem geistigen Schlafe oder Tode aufzuwecken, also ein Subject von bestimmter Beschaffenheit voraussetzt, heißt sie gr. excitans; das praeveniens betont, daß die Gnade zuerst, das operans aber, daß sie allein thätig ist.

Erster Theil.

Die actuelle Gnade.

---

§. 2.

Die Natur der actuellen Gnade.

1. Der Jansenist Quesnell behauptete, die actuelle Gnade sei nichts anderes, als der allmächtige Wille Gottes; aber seine Thesen wurden von der Kirche censurirt [1]). Mit Recht! Denn Gott ist der Urheber der actuellen Gnade, nicht aber diese selbst. Auch kann der Mensch wohl der Gnade widerstehen, nicht aber dem allmächtigen Willen Gottes. — Dagegen behauptete der Jansenist Arnauld, die actuelle Gnade bestehe in der Willensthätigkeit des Menschen selbst [2]). Auch das ist falsch. Denn die Gnade sucht erst die freie Thätigkeit herbeizuführen und unterstützt sie; sie kann folglich mit dieser nicht identisch sein.

2. Unter gratia actualis verstehen wir eine vorübergehende übernatürliche Einwirkung Gottes auf unsere Seele, durch welche er uns anregt und befähigt, Acte übernatürlicher Ordnung zu wollen und zu vollbringen. Zur genaueren Bestimmung ihres Wesens betrachten wir die actuelle Gnade zuerst als gratia excitans, dann als adiuvans.

a) Die gratia excitans besteht in einem vorübergehenden, übernatürlichen Einflusse Gottes, durch welchen er, unserer freien Thätigkeit zuvorkommend, heilsame Gedanken und Erleuchtungen

---

1) Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei iubentis et facientis, quod iubet. Vgl. Denzinger, Enchiridion. n. 1226.

2) Vgl. B. Jungmann, tr. de gratia n. 30. — Uebrigens sind die beiden Behauptungen im Grunde nicht verschieden. Hat der menschliche Wille, wie der Jansenismus lehrt, keine eigene freie Thätigkeit, dann ist seine Thätigkeit in Wirklichkeit Gottes Thätigkeit, also Gnade.

(illustratio) unmittelbar in unserer Erkenntniß, unmittelbar in unserm Willen aber gleichzeitig fromme Bewegungen oder Affecte (inspiratio) hervorruft, um uns zu freien Acten übernatürlicher Ordnung anzuregen und auszurüsten.

Daß es eine solche gratia excitans gibt, die unserer freien Thätigkeit zuvorkommt (gratia praeveniens) und somit lediglich unwillkürliche Acte (actus indeliberati) in uns erzeugt, die zwar physisch und lebendig (physice et vitaliter) in uns, aber nicht von uns, sondern lediglich von der Gnade sind (gratia operans), lehren die Concilien von Orange und Trient ausdrücklich[1]). Daß diese Acte einerseits in frommen Gedanken und Urtheilen, andererseits in heilsamen Bewegungen der Liebe, Hoffnung, Furcht u. s. w. bestehen, lehrt die Kirche ebenfalls. Denn das Tridentinum a. a. O. und schon das Concil von Mileve heben beide Momente, das scire und das diligere, hervor und schreiben beide der Gnade zu[2]). Dasselbe thut die h. Schrift[3]).

Es ergibt sich zugleich, daß diese unwillkürlichen Bewegungen in sich selbst von übernatürlicher Art sind. Weil nämlich die gratia excitans, indem sie uns zu übernatürlichen Acten anregt, uns dieselben ohne Frage auch möglich macht, so bleibt sie den geistigen Potenzen nicht äußerlich, sondern als wahrhaft übernatürliche Kraft verbindet sie sich sofort innerlich mit ihnen, die habitus infusi, wo sie fehlen sollten, zugleich ersetzend. In Folge dessen werden jene Potenzen vorübergehend in die höhere, übernatürliche Ordnung versetzt, sie sind übernatürliche Thätigkeitsprincipien geworden, deren erste, übernatürliche Frucht jene unwillkürlichen Bewegungen des Verstandes und des Willens sind.

b) Unter der gratia adiuvans verstehen wir einen vorüber-

---

1) Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Denzinger, n. 161. Vgl. n. 157. — S. q. d., sine praeveniente Spiritus s. inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. Trid. sess. 6. can. 3.

2) Das letztere bemerkt: Utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus. Denz. n. 68.

3) Deus — det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius; illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis, quae sit spes vocationis eius. Eph. 1, 17 f. — Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate. Phil. 2, 13.

gehenden übernatürlichen Beistand Gottes, kraft dessen unter Zustimmung des freien Willens der von der gratia excitans intendirte übernatürliche Act in Wirklichkeit zu Stande kommt. Leistet nämlich der Mensch der zuvorkommenden Gnade keinen Widerstand, sondern gibt er sich willig ihrem Zuge hin, dann gestaltet sich die gratia excitans durch fortgesetzten oder erneuten Einfluß Gottes zur gratia adiuvans. Und so fortwährend mit der Gnade zu einem einheitlichen Princip verbunden, von ihr übernatürlich gestärkt und gehoben, beschließt der Wille frei den heilsamen Act und führt ihn aus.

Dem Gesagten zufolge ist also zu beachten, daß menschlicher Wille und göttliche Gnade nicht äußerlich nebeneinander wirken, so daß jedem ein Theil der Wirkung zufiele, sondern sie sind ineinander, so daß die Handlung das Product eines einheitlichen, übernatürlichen Principes ist. — Zu bemerken ist ferner, daß die Thätigkeit der gratia adiuvans nicht dann erst einsetzt, nachdem der heilsam angeregte Wille den Act aus sich allein bereits begonnen; denn eine solche Denkweise würde semipelagianisch sein. Vielmehr begleitet die Gnade dem Gesagten zufolge zuerst als excitans, sodann als adiuvans andauernd den Gesammtverlauf der Handlung: den in unwillkürlichen Regungen bestehenden Anfang, den Entschluß, die Ausführung. Der concursus gratiae ist somit nicht lediglich ein subsequens, sondern zugleich ein simultaneus et praevius. So lehren die theologischen Schulen sowohl der Thomisten, als auch der Molinisten [1]).

3. Der Unterschied zwischen gratia excitans und adiuvans läßt sich jetzt im allgemeinen in folgender Weise bestimmen.

a) Dem Sein nach sind beide nicht verschieden, da beide streng übernatürliche Gaben Gottes sind; sie unterscheiden sich aber insofern der Zahl nach, als durch einen fortgesetzten oder erneuten Einfluß des h. Geistes die eine auf die andere folgt.

b) Die gratia excitans ist noch nicht mit der freien Zustimmung des Willens verbunden, wohl aber die adiuvans.

c) Die erstere begründet noch kein höheres Maß von Heiligkeit und Verdienst, wohl aber die letztere.

---

1) Vgl. Mainzer Katholik, 1879, S. 127 ff. — Scheeben, Mysterien, S. 693; — Dogmatik, II. S. 23 ff. u. S. 336.

Erste Abtheilung.

Nothwendigkeit der actuellen Gnade.

§. 3.

Uebersicht der Irrlehren.

Bezüglich der Nothwendigkeit habitueller, wie actueller Gnade gibt es zwei Classen entgegengesetzter Irrlehren. Die Einen schreiben den Kräften der menschlichen Natur zu viel zu, die Andern zu wenig; die Einen läugnen mehr oder weniger die Nothwendigkeit und Wirklichkeit übernatürlicher Gnade und führen die ganze Heilswirkung auf die natürliche Thätigkeit des Menschen zurück; die Andern aber schreiben alles der Gnade zu und behaupten, der gefallene Mensch habe gar keine Fähigkeit zum Guten und zu einer entsprechenden Mitwirkung im Heilsgeschäfte.

1. Zu der ersten Classe gehören die Pelagianer und Semipelagianer, die Socinianer und Rationalisten.

a) Pelagius läugnete jede übernatürliche Ausstattung Adams und behauptete folgerichtig, daß der erste Mensch durch seine Sünde gar nichts verloren habe, daß er nach dem Sündenfalle, wie vor demselben sich im Zustande der reinen Natur befinde. — Uebernatürliche Gnade ist auch gar nicht nothwendig. Denn der Mensch kann mit seinen ungeschwächten natürlichen Kräften zeitlebens vollkommen sündenlos sich erhalten, und überdies ist das Endziel, mag es auch in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehen, ein rein natürliches und kann deßwegen durch rein natürliche Thätigkeit erreicht und verdient werden. — Freilich bedient sich Pelagius wohl des Wortes Gnade. Indessen meinte er damit ursprünglich nur die rein natürlichen Güter, und erst später gab er gewisse äußere Gnaden zu, z. B. die Lehre und das Beispiel Christi. Letztere sind jedoch nicht nothwendig, sondern bloß nützlich und können überdies durch die natürlichen Kräfte ebensogut verdient werden, wie das Endziel selbst. — Nur die Sündenvergebung ließ Pelagius als unverdiente Gnade gelten, schrieb aber das Werk der Bekehrung selbst wieder allein den natürlichen Kräften zu. — Ob die Pelagianer eine innere, freilich nur erleuchtende

Gnade, nicht zwar zum Anfange, sondern bloß zum bessern Fortgange der Heilswirkung zugelassen haben, ist zweifelhaft [1]).

Mit den Pelagianern sind dann die Socinianer und Rationalisten verwandt. Auch sie kennen nur ein natürliches Endziel, das durch rein natürliche Kräfte erreicht wird, und verwerfen deßwegen das Dasein und die Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade.

b) Die Semipelagianer läugneten die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Gnade nicht; aber sie lehrten, der Anfang des Glaubens und des Heiles gehe von der natürlich guten Thätigkeit des Willens aus. Auf rein natürlichem Wege fasse der Mensch fromme Geneigtheit und Sehnsucht nach dem Glauben und dem Heile, verbinde damit das Gebet und verdiene sich hierdurch die zur Fortsetzung und Vollendung erforderliche übernatürliche Gnade [2]). Ebenso verhalte es sich mit dem weitern Verlauf des Heilsgeschäftes. Der natürlich gute Wille mache stets den Anfang und verdiene dann jedesmal die Gnade, die zur Fortsetzung und Vollendung des Werkes nöthig sei. — Deßwegen ist auch die Perseveranz kein unverdientes Gnadengeschenk. Wenn der Mensch nur immer einen natürlich guten Anfang macht, was ja in seiner Macht steht, dann verdient er sich jedesmal bis zum Ende die erforderliche Gnade und harrt dann eo ipso aus. — Endlich ist auch die Prädestination zur Gnade und Seligkeit kein freies Geschenk Gottes. Durch den natürlich guten Anfang des Willens selbst wird ja die Gnade jedesmal verdient. Und da Gott den jedesmaligen guten Anfang ewig vorausgesehen, so hat er ebendeßwegen den Menschen zur verdienten Gnade und dann weiterhin zur Seligkeit ewig vorherbestimmt.

2. Zur zweiten Classe gehören die Prädestinatianer (Lucidus, Gottschalk, Wiclef, Hus), sodann Luther und Calvin, endlich Bajus, Jansenius und Quesnell.

a) Die Prädestinatianer läugneten jede freiheitliche Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschäfte. Gott hat einen Theil der Menschen zum Guten und zur Seligkeit bestimmt und führt durch nöthigende Gnade seinen Rathschluß aus; die andern hat er zur Sünde und Verdammniß vorausbestimmt und versagt ihnen jegliche Gnade.

---

1) Vgl. Scheeben, Dogmatik. III. S. 734 ff. und Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus. S. 269 ff.

2) So könne ja auch ein Kranker sich nicht selbst die nothwendige Arznei bereiten; wohl aber könne er nach dem Arzte verlangen und denselben herbeirufen.

b) Luther und Calvin erklären mit Pelagius die ursprüngliche Gerechtigkeit für einen Bestandtheil der Natur selbst, und zwar für einen wesentlichen. Im Gegensatze zu jenem älteren Häretiker behaupten sie dann aber, in Folge der Sünde sei die Gerechtigkeit, also ein Theil der Natur selbst, verloren gegangen und so die Natur in sich selbst total verdorben worden. Die Vernunft sei in Folge dessen, vor allem in religiösen Dingen, völlig ohnmächtig; die Willensfreiheit sei verloren, an ihrer Stelle herrsche die böse Begierlichkeit, die den Willen gänzlich knechte, ihn und die ganze Natur dergestalt verdorben und vergiftet habe, daß auch alle Thätigkeit und alle Werke des Menschen innerlich vergiftet und eitel Sünde seien.

Aus diesen Prämissen erklärt sich die lutherische Gnadenlehre dann von selbst. Weil der Mensch in sich zum Guten gänzlich ohnmächtig ist, so gehen alle guten Werke von der Gnade aus, ohne daß der Mensch freithätig mitwirkt. Begierlichkeit oder Gnade knechten den Willen. — Die erste Gnade ist der vertrauungsvolle Glaube an das Verdienst Christi, und auf diesen Glauben hin erfolgt die Rechtfertigung in der Weise, daß Gott dem Menschen äußerlich das Verdienst Christi anrechnet und ihn für gerecht erklärt. In Wahrheit bleibt der Mensch mit seinen Werken innerlich böse, so lange er auf Erden ist.

c) Bajus, im wesentlichen auch Jansenius, Quesnell und die Synode von Pistoja, erklären die ursprüngliche Gerechtigkeit insofern für etwas Uebernatürliches, als sie nicht innerlich zur Natur gehöre, sondern von außen her durch den h. Geist ihr beigegeben worden sei. Gleichwohl, fügen sie widerspruchsvoll hinzu, gebührte jene Gerechtigkeit ihrem ganzen Umfange nach dem unschuldigen Menschen, um wahrhaft Mensch zu sein und das dem Stande der Unschuld ebenfalls gebührende Endziel, die Anschauung Gottes, erreichen zu können. — Durch die Sünde hat der Mensch die Gerechtigkeit verloren, hat auch den weitern Anspruch auf sie verwirkt, und nur insofern ist die Wiederherstellung derselben ein Act übernatürlichen Wohlwollens und unverdiente Gnade. — Durch die Sünde lehrt Bajus weiter, ist die menschliche Natur in dem Grade verdorben, daß der Wille, nur noch zum Bösen frei, ganz und gar der bösen Begierlichkeit anheimfiel, deren Aeußerungen lauter Todsünden sind. Ohne Gnade, d. h. ohne den actuellen Beistand des h. Geistes, kann der Mensch nicht das geringste Gute thun. Mit Hülfe dieser Gnade aber entsteht der Act der vollkommenen Liebe; und in dieser actuellen vollkommenen Liebe, sofern der Entschluß, das göttliche Gesetz zu beobachten, mit ihr verbunden ist, besteht die innere Rechtfertigung und Heiligung. — Aehnlich, nur noch schroffer, drückt sich Jansenius

aus. Nach ihm ist der gefallene Mensch von der Concupiscenz (delectatio terrestris) total geknechtet, so daß er ohne Gnade nichts Gutes, sondern nur noch Böses vollbringen kann. Und wie die Concupiscenz den Willen nöthigt, so übt auch die Gnade (delectatio coelestis) einen nöthigenden Einfluß aus, sobald sie nur stärker (relative victrix), als die irdische und sündige Begierde ist[1]).

3. Die katholische Lehre hält die richtige Mitte zwischen diesen beiden häretischen Gegensätzen. Sie schreibt nämlich der gefallenen, gnadenentblößten Menschennatur noch immer das Vermögen zu, auf dem natürlichen, religiös-sittlichen Gebiete Gutes zu thun, freilich in beschränkter Weise. Für die eigentliche Heilsthätigkeit aber, deren Ziel die Anschauung Gottes ist, behauptet sie die absolute Nothwendigkeit übernatürlicher Gnadenhülfe, indessen unter der freien Mitwirkung des Menschen.

§. 4.

Nothwendigkeit actueller Gnade zu den natürlich guten Werken; Grenzen dieser Nothwendigkeit.

Luther und den verwandten Irrlehren gegenüber stellen wir den Satz auf, daß der Mensch nach dem Falle, auch der Ungläubige und Sünder, mit rein natürlichen Kräften manches natürlich Gute thun könne; fügen aber den Pelagianern gegenüber die Einschränkung hinzu, daß, um sämmtliche natürliche Religionswahrheiten erkennen, sämmtliche Sittengesetze erfüllen und alle Versuchungen überwinden zu können, allerdings göttliche Gnade nothwendig sei.

Dabei bemerken wir aber, daß für den gedachten Zweck an sich die gratia medicinalis genügt, d. h. ein speciale auxilium in ordine providentiae naturalis, etwa specielle Leitung des Naturlaufes, der Menschengeschichte im Ganzen und Einzelnen, vor allem außerordentliche natürliche Stärkung der geistigen Potenzen. — Unter der behaupteten Nothwendigkeit aber verstehen wir nicht die physische, sondern eine moralische. Die erstere setzt ein absolutes Unvermögen voraus, das schlechterdings nicht überwunden werden kann, weil die zu einer be-

1) Ueber Luther, Bajus u. s. w. vgl. Schwane, IV. S. 131 ff.; 240 ff. und Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen. S. 7 ff. Speciell über Bajus und Jansenius auch Scheeben und Jungmann im neuen Kirchenlexicon.

stimmten Leistung erforderliche physische Anlage oder Kraft gar nicht vorhanden ist. Die letztere setzt ein Unvermögen voraus, das, da es an der physischen Kraft nicht fehlt, zwar überwunden werden kann, aber wegen der außerordentlichen Schwierigkeiten, die sich der Bethätigung der Kraft entgegenstellen, nur mit der äußersten Mühe. Daß das moralische Unvermögen zahlreiche Grade hat und dem physischen dem Effecte nach beinahe oder völlig gleichkommen kann, muß zugegeben werden.

1. Daß auch der Ungläubige und Sünder mit rein natürlichen Kräften manche natürliche Wahrheit erkennen, manches gute Werk verrichten und manche leichtere Versuchung überwinden könne, und daß ihm zu dem Ende keine streng übernatürliche Gnade nothwendig sei, ist mindestens sententia certa; daß es auch nicht einmal der gratia medicinalis bedürfe, ist sententia probabilior.

a) Bezüglich der Erkenntniß einzelner religiöser Wahrheiten beweist sich unsere Thesis aus der kirchlichen Verwerfung jener jansenistischen und traditionalistischen Lehrsätze, welche der Vernunft die Fähigkeit jedweder religiöser Wahrheitserkenntniß absprechen [1]). Dazu kommen die h. Schrift mit den bekannten Stellen des Weisheitsbuches und des Römerbriefes [2]), sowie die Aussprüche der h. Väter in ihren bezüglichen Commentaren. Als rationelles Argument läßt sich geltend machen: Da die menschliche Vernunft durch die Sünde zwar geschwächt, nicht aber vernichtet ist, so ist sie im Stande, in der ihr eigenen natürlichen Erkenntnißsphäre, wenn auch nicht alles, so doch einiges zu erreichen. — In analoger Weise aber, bemerken wir gleich hier, verhält es sich mit der Thätigkeit des freien Willens.

b) Die Möglichkeit mancher guter Werke lehrt die Kirche schon dadurch, daß sie betont, die menschliche Freiheit sei

---

1) Die Kirche verwarf Quesnell's Satz: Omnis cognitio Dei etiam naturalis, etiam in philosophis ethnicis, non potest venire nisi a Deo; sie erklärt dem Traditionalismus gegenüber: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Denz. n. 1256 u. 1506.

2) Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex. Weish. 13, 1 ff. vgl. Röm. 1, 18 ff.

durch die Sünde durchaus nicht ausgetilgt, sondern nur geschwächt worden[1]). Außerdem verwirft sie die Lehre des Hus, der Reformatoren u. s. w., daß alle Werke des ungerechtfertigten, gnadenlosen Menschen Sünde seien[2]). Folglich ist der Ungerechtfertigte nach kirchlicher Lehre wenigstens einzelner guter Werke fähig.

Die h. Schrift lehrt das Dasein natürlich guter Werke auch bei den Heiden[3]), tadelt letztere wegen Unterlassung derselben[4]), fordert sie zu solchen Werken auf und erzählt, daß sie dafür von Gott belohnt worden seien[5]). Daß aber den Heiden diese Werke nur durch besondere göttliche Hülfe möglich gewesen seien, deutet die Schrift in keiner Weise an.

Wenn an einigen Stellen die Nothwendigkeit der Gnade zu allen, auch den geringsten guten Werken betont, an anderen eine totale Verfinsterung des Verstandes und ein allgemeines Verderbniß des Herzens bei den Heiden beklagt wird[6]), so ist an den erstgenannten Stellen von Werken übernatürlicher Ordnung Rede; an den folgenden aber wird nicht die Möglichkeit guter Werke bestritten, sondern nur der thatsächliche Zustand gekennzeichnet, in welchen sich die Menschheit durch fortgesetzte schuldvolle Hingabe an die Sünde versetzt hatte. — Wenn Christus Matth. 7, 18 den Sünder mit einem bösen Baum vergleicht, der keine guten Früchte bringen könne, so will er nur sagen, daß naturgemäß ein

---

1) Liberum arbitrium (in gentibus et Judaeis) minime exstinctum, — viribus licet attenuatum et inclinatum. Trid. sess. 6. c. 1.

2) S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, — a. s. Trid. sess. 6. can. 7. Vgl. Denz. n. 537, 905, 907, 1253 ff.

3) Si enim diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? nonne et publicani hoc faciunt? Matth. 5, 46. Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Röm. 2, 14.

4) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent. — Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles. Röm. 1, 18 ff.

5) Timuerunt autem obstetrices Deum et non fecerunt iuxta praeceptum regis Aegypti, sed conservabant mares. — Bene ergo fecit Deus obstetricibus. II Mos. 1, 17 ff. — Quam ob rem, rex (Nabuchodonosor), consilium meum placeat tibi, et peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas misericordiis pauperum. Dan. 4, 24.

6) Joh. 15, 5; II Cor. 3, 5. — I Mos. 6, 5; Js. 60, 2.

verdorbener Mensch durchweg gemäß seiner innern Bosheit handle und somit an seinen Werken bald erkannt werden könne. — Wenn endlich Röm. 14, 23 erklärt wird, alles sei Sünde, quod non est ex fide, so ist nach dem Contexte die practische fides, das Gewissen gemeint und der Sinn ist: Alles, was gegen das Gewissen, ist Sünde.

Die Väter, z. B. der h. Augustin, betonen, daß man schwerlich einen Menschen finden werde, der trotz tiefster Verkommenheit nicht wenigstens einzelne gute Werke thue[1]). Der h. Hieronymus aber zählt verschiedene derartige Werke auf, z. B. Gehorsam gegen die Eltern, Nächstenliebe, Gerechtigkeit[2]).

Daß der h. Augustin die sittliche Schwäche des gefallenen Menschen bisweilen stark betont, muß zugegeben werden und erklärt sich zum großen Theile aus seinem polemischen Gegensatze gegen die Pelagianer. Daß er die Möglichkeit und Realität natürlich guter Werke auch bei ungläubigen und verkommenen Menschen thatsächlich zugibt, folgt aus der eben angegebenen Stelle, wie auch aus manchen andern. — Wenn der Heilige sagt, der unter der Herrschaft der Begierlichkeit stehende Wille könne ohne Gnade nur noch sündigen; wenn er anderswo bemerkt, ohne Gnade werde der Mensch auch bei sonst guten Werken von gottlosem Stolze aufgeblasen; wenn er endlich erklärt, aus sich habe der Mensch nichts als Lüge und Sünde[3]), welcher Satz sogar von der Synode von Orange recipirt wurde[4]), so erklären einige Theologen speciell diese letztere Stelle dahin, daß sie sagen, aus sich selbst habe der Mensch allerdings nichts als Lüge und Sünde, weil nur die Sünde des Menschen eigenstes Werk, der guten Werke vorzüglicher Urheber aber Gott sei. Andere legen die oben (S. 4) erwähnte Ansicht Ripalda's zu

1) Ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur. De spir. et lit. c. 28.

2) Multi absque fide et evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant. Zu Gal. 1, 15

3) Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero nisi divinitus liberatum adiutumque non valet. Contra duas ep. Pelag. l. 3. c. 8.

(Liberum arbitrium) desertum divino adiutorio, qualibet scientia legis excellat, nullo modo habebit iustitiae soliditatem, sed inflationem impiae superbiae. Ep. 157. n. 5.

Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. In Joh. tr. 5. n. 1.

4) Denz. n. 165.

Grunde, daß Gott zu allen guten Werken der Ungläubigen übernatürliche Gnade gebe. Als des Menschen eigenstes Werk bleiben dann freilich nur die nicht guten Werke übrig, d. h. Lüge und Sünde. — Noch andere erklären alle drei Stellen und manche ähnliche vielleicht am besten also: Daß der h. Augustin viele an sich gute Werke der Heiden für Sünde erklärt, da ihnen ein unlauteres Motiv, z. B. der Stolz, zu Grunde liege, kann nicht befremden. — Wenn aber der Heilige generell sagt, der Ungläubige könne nur sündigen, und alle seine Werke seien sündhaft, eitel und nichtig, so nimmt er das Wort Sünde im uneigentlichen, weitern Sinne. Jene Werke sind im Sinne des h. Lehrers insofern Sünde, als ihnen die von Gott gewollte übernatürliche Beschaffenheit und damit die Hinordnung auf das übernatürliche Endziel fehlt. Ja, sie sind nicht einmal lediglich materielle Sünde; man kann sogar eine gewisse formelle Sündhaftigkeit in ihnen finden, sofern der ihnen anhaftende Mangel durch eine vorgängige Schuld begründet ist. Und zwar ist diese Schuld insofern eine persönliche, als der Heide die göttliche Hülfe, die einem jeden zu seiner Rettung geboten wird, vielfach abweist und so in seinem gnadenlosen Zustand verharrt. In jedem Falle aber hat dieser gnadenlose Zustand in der Sünde Adam's seinen Grund, die ja aller Menschen gemeinsame That ist [1]).

c) Die Möglichkeit endlich, auch ohne Gnade leichtere Versuchungen überwinden zu können, folgt aus dem Gesagten von selbst, wie auch aus der kirchlichen Verwerfung der entgegengesetzten These des Bajus [2]).

2. Daß die Erkenntniß aller natürlichen Religionswahrheiten, auch der schwierigen und fernliegenden, und zwar eine irrthumslose, sichere, rechtzeitige, für den Menschen ohne göttliche Hülfe unmöglich sei, lehrt die h. Schrift [3]), und die

---

1) Eingehendes über diese Schwierigkeiten bei Hurter, Comp. III. n. 55 ff. 8. Aufl.; Kleutgen, Theol. II. n. 150 ff.; Schwane, II. S. 532 ff. 2. Aufl.; insbesondere bei Ernst a. a. O. S. 65 ff.

2) Fures ii sunt et latrones, qui — docent, tentationi ulli sine gratiae adiutorio resistere hominem posse sic, ut in eam non inducatur aut ab ea non superetur. Denz. n. 909 f.

3) Et intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quae fiunt sub sole; et quanto plus laboraverit ad quaerendum, tanto minus inveniat; etiamsi dixerit sapiens, se nosse, non poterit reperire. Eccles 8, 17. — Da mihi sedium tuarum assistri-

Vernunft findet unter Hinweis auf Erfahrung und Geschichte den Grund in der Kürze und in den Sorgen des Lebens, in der Abhängigkeit des Geistes von einer hinfälligen, schwerfälligen Leiblichkeit, in den störenden Einflüssen der unordentlichen Begierde. — Daß zur ständigen Erfüllung des ganzen Sittengesetzes, auch der schwierigeren Forderungen desselben (wirksame Liebe Gottes über alles, Keuschheit, Feindesliebe), sowie zur Ueberwindung aller Versuchungen, auch der schweren, besondere göttliche Hülfe nothwendig sei, lehrt wiederum die h. Schrift[1]), die Vernunft aber findet den Grund in der großartigen sittlichen Schwäche des Menschen gegenüber den fortgesetzten Anforderungen des Sittengesetzes mit seinen zum Theil so schweren Pflichten. — Nehmen wir nun die Lehre der Kirche hinzu, daß der ganze Mensch durch Adams Sünde dem Leibe und der Seele nach in's Schlechtere verkehrt worden sei und ohne Gottes Gnade im Kampfe gegen Fleisch, Welt und Teufel nicht siegen könne[2]), dann muß jedenfalls auch unser zweiter Satz über die angedeutete Nothwendigkeit besonderer göttlicher Hülfe mindestens als sententia certa angesehen werden.

---

cem sapientiam, — quoniam servus tuus sum ego, homo infirmus et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legum. — — Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem. Weish. 9, 4 ff.

1) Et ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det, — adii Dominum. Weish. 8, 21. — Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago. Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Röm. 7, 18 ff. Vgl. I Cor. 10, 13; Eph. 6, 11 ff.; Matth. 26, 41.

2) S. q. non confitetur — totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. — Formidare enim debent (qui se existimant stare) — de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt nisi cum Dei gratia. Trid. sess. 5. can. 1; — sess. 6. c. 13.

§. 5.

Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade zu allen Heilshandlungen, Nothwendigkeit der actuellen Gnade zu den Heilshandlungen der Gerechtfertigten.

Pelagius behauptete, der Mensch könne aus sich, mit rein natürlichen Kräften Heilswerke verrichten und ließ nur gewisse gratiae externae zu, nicht weil sie nothwendig, sondern weil sie nützlich seien. Ihm gegenüber zeigen wir zunächst im allgemeinen die physische, absolute Nothwendigkeit innerer, übernatürlicher Gnade (sei es actueller, sei es habitueller) zu allen Heilshandlungen.

Sodann zeigen wir im besondern einer abweichenden theologischen Meinung gegenüber, daß zu den Heilshandlungen der Gerechtfertigten außer der ihnen eigenen habituellen auch noch die actuelle Gnade erforderlich sei.

Unter Heilshandlungen (opera salutaria) verstehen wir solche Werke, die zu übernatürlichem Lohne in Beziehung stehen, sei es, daß ihnen solcher Lohn auf Grund rechtlichen Verdienstes (de condigno) gebührt, oder sei es, daß ihnen ein solcher aus Rücksichten der Billigkeit (de congruo) entspricht. Die Werke der erstern Art können wir Heilswerke im engern, die der letztern Heilswerke im weitern Sinne nennen. — Es handelt sich also jetzt nicht mehr um lediglich natürlich gute Werke, zu deren Zustandekommen eine rein natürliche Stärkung (gr. medicinalis) ausreicht, sondern um Werke übernatürlicher Ordnung (opera supernaturalia), zu deren Zustandekommen eine ihrem Sein nach (secundum substantiam) übernatürliche Gnade, die gr. interna, elevans erforderlich ist.

1. Die absolute, physische Nothwendigkeit innerer Gnade zu allen Heilshandlungen ist katholisches Dogma.

a) Die Concilien von Mileve und Trient lehren, daß die Gnade Jesu Christi zu allen Heilshandlungen nothwendig sei, nicht etwa, um sie leichter, sondern um sie überhaupt möglich

zu machen[1]). Das Concil von Mileve fügt hinzu, daß es sich um innere Gnade handele, d. h. um eine unmittelbare Erleuchtung des Verstandes und eine unmittelbare Bewegung des Willens[2]). Das Tridentinum endlich bemerkt ergänzend, daß zum wahrhaft heilsamen und verdienstlichen Wirken auch die habituelle Gnade, die Gnade der Rechtfertigung erforderlich sei[3]).

b) Die h. Schrift lehrt, daß wir aus uns selbst gar nichts denken, gar nichts wollen, gar nichts thun, nicht einmal den Namen Jesu aussprechen können, sondern nur mit Hülfe Gottes oder Christi oder des h. Geistes; sie lehrt, daß Gott es sei, der das Gute in uns beginne und vollende[4]). Nun will die h. Schrift gewiß nicht sagen, daß wir ohne Gnade überhaupt nichts Gutes thun können; sie lehrt folglich, daß wir ohne Gnade nichts Gutes so thun können, daß es zum Heile dient. Und die absolute Nothwendigkeit innerer göttlicher Gnade zu allen Heilswerken ist hienach evidente Schriftlehre. — Auch auf die Nothwendigkeit habitueller Gnade zur Heilswirkung wird eigens hingewiesen. Um Fähigkeit und Kraft zu Heilswerken zu gewinnen, bemerkt die h. Schrift, bedarf es einer geistigen Wiedergeburt, die uns Christo einverleibt und uns lebendig mit ihm verbindet wie die Rebe mit dem Weinstocke. Aus dieser Verbindung gehen dann die Früchte für den Himmel, die Heilswerke hervor[5]).

---

1) S. q. d., ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo ,iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, a. s. Trid. sess. 6. can. 2. Vgl. Denz. n. 69.

2) Utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus. Denz. n. 68.

3) Sess. 6. c. 16.

4) Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis. sed sufficientia nostra ex Deo est. II Cor. 3, 5. — Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere. Phil. 2, 13. – Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. I Cor. 12, 3. — Sine me nihil potestis facere. Joh. 15, 5. — Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Phil. 1, 6.

5) Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. — Sicut palmes non potest ferre fructum a

c) Die Väter vertreten unsere Lehre insbesondere den Pelagianern gegenüber. Es genügt, auf den h. Augustinus hinzuweisen, der aus Joh. 15, 4 die absolute Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu allen Heilshandlungen, auch den allergeringsten, nachweist [1]).

Die absolute Nothwendigkeit innerer, göttlicher Gnade zu allen Heilshandlungen ist somit als katholisches Dogma nachgewiesen. Daß es sich um streng übernatürliche Gnade handle, ist laut den Theologen nicht gerade de fide, weil die Kirche sich über die Natur der fraglichen Gnade direct nicht ausspricht, es ist aber fidei proximum [2]). Kirche, Schrift und Väter führten ja soeben diese Gnade ausdrücklich auf Christus den Erlöser zurück, mit dem wir, als dem Weinstocke, verbunden sein müssen und ohne den wir gar nichts thun können. Es handelt sich folglich nicht um jenen natürlichen Beistand (Concurs), den Gott als auctor naturae, sondern um jenen, den er als auctor gratiae spendet, also um wahrhaft übernatürliche Gnade. Dazu kommt das speculative Argument: Soll eine Handlung zu übernatürlichem Lohne im Verhältniß stehen, so muß sie selbst übernatürlicher Art, also von der gratia elevans getragen sein.

2. Indem wir vorhin die Nothwendigkeit der Gnade zu den Heilswerken nachwiesen, haben wir zwischen Heilswerken im engern und im weitern Sinne, zwischen habitueller und actueller Gnade nicht so scharf unterschieden. Es genügte einstweilen Pelagius gegenüber der Nachweis, daß der Mensch mit rein natürlichen Kräften überhaupt zum Heile nichts vermöge, sondern allseitig auf übernatürliche Gnadenhülfe angewiesen sei.

Daß nun zu heilsamen Werken im engern Sinne die habituelle Gnade erforderlich ist, mit andern Worten, daß der Mensch nur im Zustande der Rechtfertigung Werke dieser Art verrichten

---

semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere. Joh. 3, 5; — 15, 4. — Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis (ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, auf gute Werke hin). Eph. 2, 10.

1) Ne quisque putaret, saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: *hic fert fructum multum,* non ait, quia sine me parum potestis facere, sed sine me nihil potestis facere. Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest. In Joh. tr. 81. n. 3.

2) Vgl. Hurter, Comp. III. n. 35.

könne, wird später in der Lehre vom Verdienste zu zeigen sein. Es genüge hier, auf die vorhin angedeutete Lehre des Tridentinums und auf jene Schriftstellen hinzuweisen, in denen die Nothwendigkeit auch der habituellen Gnade zum heilsamen und verdienstlichen Wirken betont wird.

Nun haben einige Theologen geglaubt, die Gerechtfertigten bedürften zu ihren Heilswerken der actuellen Gnade nicht, da deren Wirksamkeit durch die habituelle, d. h. die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugendhabitus ersetzt werde. Indessen dürfte die entgegengesetzte Lehre, welche übernatürliche actuelle Gnade zu allen Heilswerken der Gerechtfertigten für nothwendig erklärt, als sententia certa und auch communis anzusehen sein, da die abweichende Ansicht weniger älterer Theologen nicht ins Gewicht fällt.

a) Die Kirche erklärt auf der Synode von Orange, daß, so oft wir Gutes thun, Gott in uns mitwirkt. Sie fordert ferner die Gerechtfertigten und Heiligen auf, andauernd zu beten, um im Guten auszudauern, und betont, daß die Gerechtfertigten, wenn Christus hilft und mitwirkt, das zum Heile Erforderliche ausüben können und müssen [1]. — Auch unter dem Gnadeneinflusse, von dem das Tridentinum behauptet, er sei den Gerechten zum Guten und verdienstlichen Wirken nothwendig, kann kaum etwas anderes, als die actuelle Gnade verstanden werden. Das ergibt sich schon aus dem Verbum influere, insbesondere aber aus der Weise, wie dieser Influx beschrieben wird: antecedit, comitatur, subsequitur [2].

b) Die vorhin angeführten Aussprüche der h. Schrift haben doch vor allem die Gläubigen im Auge, die wenigstens zum Theile im Stande der habituellen Gnade sich befinden. Jene Stellen können

---

1) Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur. — Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. — Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Denz. n. 152, 153, 169.

2) Die Stelle lautet: Ipse Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur. Sess. 6. c. 16.

demnach füglich nur von der actuellen Gnade verstanden werden, was sich bei einigen derselben schon durch den Wortlaut nahelegt. — Einzelne dieser Texte handeln allem Anschein nach von der habituellen und der actuellen Gnade zugleich; so vor allem der Ausspruch unsers Herrn, daß wir, um Frucht bringen zu können, mit ihm als dem Weinstocke verbunden sein müssen. Nun genügt aber die einfache Verbindung mit dem Weinstocke (habituelle Gnade) für die Rebe nicht; sie bedarf, um Frucht bringen zu können, auch der zuströmenden Lebenskräfte, was auf die actuelle Gnade hinweist. — Endlich fordert unser Herr solche, die zweifellos gerecht waren, nicht bloß zur Wachsamkeit auf, sondern auch zum Gebete [1]).

c) Von den h. Vätern bemerkt z. B. der h. Augustin, daß auch der vollkommen Gerechtfertigte zu den guten Werken der Gnade ebenso bedürfe, wie ein vollkommen gesundes Auge des Lichtes [2]).

d) Das theologische Denken weist darauf hin, daß auch die Gerechtfertigten der actuellen Gnade bedürfen, einmal, zur Ueberwindung der natürlichen Schwäche (Ignoranz, Concupiscenz), die trotz heiligmachender Gnade und eingegossener Tugenden bestehen bleibt; vor allem aber deßwegen, weil alle creatürliche Thätigkeit, wie auf dem natürlichen, so auch auf dem übernatürlichen Gebiete eines göttlichen Impulses bedarf. Die heiligmachende Gnade und die übrigen habitus infusi sind zunächst ruhende Vermögen, die zwar Geneigtheit zum Handeln und Leichtigkeit im Handeln, aber noch nicht die Handlung selbst, den Act vermitteln. Damit also der ruhende Habitus zum Acte fortschreite, bedarf er eines Impulses durch eine ihm gleichartige, also übernatürliche Kraft, da eine natürliche Kraft eine übernatürliche Wirkung nicht hervorzubringen vermag. Was auf dem natürlichen Gebiete der concursus naturalis, das ist eben auf dem übernatürlichen der concursus supernaturalis, d. h. die zuvorkommende und helfende Gnade [3]).

1) Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Matth. 26, 41.

2) Sicut oculus plenissime sanus nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic et homo etiam perfectissime iustificatus nisi aeterna luce iustitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere. De nat. et grat. c. 26.

3) Vgl. S. 1. 2. q. 109. a. 9.

Meinungsverschiedenheit besteht übrigens unter den Theologen bezüglich der Frage, ob der Gerechtfertigte zu jedem guten Werke eine ganz specielle actuelle Gnade nöthig habe. Einzelne (Johannes a St. Thoma, Martinez) bejahen dieses, obgleich sich einwenden läßt, daß eine Gnade, die immer und unter allen Umständen nothwendig ist, eo ipso aufhört, eine ganz specielle zu sein. Die meisten (Cajetan, Medina, Soto, Suarez, Salmanticenser) läugnen es und beschränken die Nothwendigkeit außerordentlicher, specieller Gnade auf einzelne Fälle (schwierigere Werke, schwere Versuchungen, Meidung von Tod- und läßlichen Sünden auf längere Zeit, Beharrlichkeit). Es verhalte sich hier analog wie auf dem natürlichen Gebiete, wo für gewöhnliche und normale Thätigkeit der concursus naturalis ausreiche und nur in schwierigern Fällen ein außerordentlicher Beistand der gratia medicinalis erforderlich sei [1]).

§. 6.

Heilshandlungen der Sünder. — Nothwendigkeit der actuellen Gnade zum heilsamen Anfang des Glaubens.

1. Daß Ungläubige und Sünder natürlich guter Werke fähig sind, wurde oben gezeigt. Würde nun Gott zu derartigen guten Werken übernatürliche, actuelle Gnade geben, so würden selbstredend Heilsacte zu Stande kommen, freilich nur Heilsacte im weitern Sinne, denen ein übernatürlicher Lohn, etwa die Gnade der Bekehrung, nur aus Rücksichten der Billigkeit entsprechen würde. Es fragt sich demnach, ob Gott zum gedachten Zwecke übernatürliche Gnade wirklich gibt.

Bezüglich der gläubigen Sünder, welche die für die christliche Tugend überdies erforderlichen übernatürlichen Motive kennen, nimmt die sententia communior an, daß Gott ihnen in der That übernatürliche Gnade vielfach gebe, und daß sie mit Hülfe dieser Gnade durch gute Werke (Gebet, Almosen) die Gnade der Bekehrung de congruo, wenn auch nicht unfehlbar gewiß, verdienen können. Bezüglich der Ungläubigen aber nimmt

---

1) Vgl. Schwane, IV. S. 209 und Kirschkamp im neuen Kirchenlexicon. V. S. 746 ff.

dieselbe sent. communior an, daß ihnen erst zum wirklichen Anfang des Rechtfertigungsprozesses übernatürliche Gnade gegeben werde. Mit dem Anfang der Rechtfertigung nimmt eben das übernatürliche Heil selbst seinen Anfang, was ohne übernatürliche Gnade nicht geschehen kann. Und weil nun beim Ungläubigen der Rechtfertigungsprozeß eben vom Glauben seinen Anfang nimmt, so haben wir jetzt die Nothwendigkeit übernatürlicher Gnade zum Zustandekommen des heilsamen Glaubens nachzuweisen.

2. Das katholische Dogma lehrt, speciell den Semipelagianern gegenüber, daß zum heilsamen Glauben und zwar schon zu den ersten Anfängen desselben die übernatürliche Gnade schlechthin nothwendig sei [1]).

a) Die Kirche lehrt durch die Concilien von Orange, Trient und vom Vatican, daß der Mensch durch die Kräfte der Natur allein und ohne die Gnade des h. Geistes nicht glauben, überhaupt nichts denken und wählen könne, wie es zur Erlangung des Heiles dienlich und nothwendig ist [2]). Ebendeßwegen, fügt die erstgenannte Synode hinzu, sei der Glaube des Schächers, des Cornelius, des Zachäus nicht das Werk der Natur, sondern ein Geschenk der göttlichen Freigebigkeit gewesen [3]). — Daß zum An-

---

1) Ueber Joh. Cassian, Abt von Massilia, der gewöhnlich als Hauptvertreter des Semipelagianismus gilt, urtheilt Hoch (Lehre des Joh. Cassianus von Natur und Gnade. Freib. 1895), daß er sich an einzelnen Stellen correct, an andern, im polemischen Eifer, zweideutig und unsicher ausdrücke. Schärfer und auch wohl richtiger erklärt Wörter (Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Padb. 1898), daß Cassian von dem Vorwurfe materieller Häresie nicht zu reinigen sei. So auch Pohle im neuen Kirchenlexicon. II. 2021 ff.

2) Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, — haeretico fallitur spiritu. Denz. n. 150. — S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. Trid. sess. 6. can. 3. — Nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti. Vatic. sess. 3. c. 3.

3) Denz. n. 171.

fange des Glaubens, dem Entschlusse zu glauben, die Kräfte der Natur nicht ausreichen und die Gnade nothwendig sei, lehrt dieselbe Synode [1]). — Mit diesem Entschlusse innerlich verbunden ist aber die vorgängige fromme Geneigtheit zu glauben (pius credulitatis affectus). Daß auch zu ihr die göttliche Gnade in gleicher Weise nothwendig sei, lehrt die Synode von Orange an derselben Stelle. — Jene fromme Geneigtheit des Willens endlich hat das practische Urtheil des Verstandes zur Voraussetzung, daß es billig, nützlich, pflichtmäßig sei, zu glauben (iudicium practicum credentitatis). Daß auch zu diesem practischen Urtheile die Gnade nöthig sei, lehrt wiederum die Synode von Orange an der anfangs genannten Stelle, indem sie betont, daß wir durch rein natürliche Kräfte nicht einmal etwas Heilsames denken können. Und die Synode von Mileve gibt dieselbe Erklärung [2]).

b) Gemäß Lehre der h. Schrift können wir ohne Gnade gar nichts zu unserem Heile thun und empfangen wir alles, was zum Heile dient, von Gott [3]). Nun nimmt aber gerade mit dem Glauben das Heil in uns seinen Anfang. — An andern Stellen spricht die h. Schrift ausdrücklich von der Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben [4]). — Indem sie aber erklärt, daß die Gnade zum Glauben überhaupt nothwendig sei, lehrt sie diese Nothwendig-

---

1) Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, — non per gratiae donum, i. e. per inspirationem Spiritus sancti, — sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur. Denz. n. 148.

2) Utrumque donum Dei est, et scire, quid facere debeamus, et diligere, ut faciamus. Denz. n. 68.

3) Vgl. oben S. 19.

4) Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. — Sunt quidam ex vobis, qui non credunt; — propterea dixi vobis: Quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Joh. 6, 44. 65 f. — Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est. Eph. 2, 8. — Vobis donatum est, — ut in eum credatis. Phil. 1, 29. — Auctor fidei et consummator Jesus Christus. Hebr. 12, 2. — Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. I Cor. 3, 6.

keit einschließlich auch für den Anfang desselben, was anderswo auch ausdrücklich geschieht[1]).

Wenn also die h. Schrift bisweilen den Anfang des Heiles anscheinend auf die Thätigkeit des Menschen zurückführt[2]), so folgt nicht daß sie die Thätigkeit der Gnade ausschließe, um so weniger, als sie das, was sie hier der menschlichen Thätigkeit zuweist, anderswo der Gnade zuschreibt[3]). — Daß aber die h. Schrift nicht lediglich, wie die Pelagianer einwarfen, die gratia externa der Glaubenspredigt im Auge habe, sondern vor allem die gr. interna, ist nach dem Wortlaute und dem Contexte der meisten von uns angeführten Stellen evident.

c) Die Väter vertreten unsere Lehre insbesondere in ihren antipelagianischen Schriften. Der h. Augustinus z. B. bezieht sich auf das Wort des h. Paulus: Quid habes, quod non accepisti?[4]) und bemerkt, diese Stelle allein sei für ihn maßgebend[5]). Bei einer andern Gelegenheit argumentirt er aus der Tradition und stützt sich auf die Zeugnisse des h. Cyprian, des h. Ambrosius und des h. Gregor von Nazianz[6]).

Wenn der h. Chrysostomus in einer seiner Homilien sagt, der Anfang des Heiles gehe von uns aus, und die Gnade komme uns nicht zuvor, um unsere Freiheit nicht zu zerstören[7]), so folgt schon aus diesem letzten Zusatze, daß er im Kampfe gegen fatalistische Anschauungen seiner Zeit nur einen nöthigenden Einfluß der zuvorkommenden Gnade ausschließen will. Sagt doch derselbe Heilige in einer der folgenden Homilien unter Bezugnahme auf das oben erwähnte Wort des h. Paulus (Hebr. 12, 2): Ipse (Christus) fidem nobis indidit,

---

1) Cuius (Lydiae) Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo. Apg. 16, 14.

2) Convertimini ad me, et convertar ad vos. Zach. 1, 3. — Petite et dabitur vobis; quaerite et invenietis; pulsate et aperietur vobis. Matth. 7, 7.

3) Converte me et convertar; — postquam enim convertisti me, egi poenitentiam. Jer. 31, 18 f. Vgl. Klagel. 5, 21.

4) I Cor. 4, 7.

5) Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis. De praedest. sanct. c. 3.

6) De dono persev. c. 19.

7) Hom. 12 in ep. ad Hebr. n. 3

ipse initium dedit [1]). — Wenn Optatus von Mileve das velle et currere dem Menschen zuschreibt, das perficere aber Gott [2]), so versteht er dem Contexte nach das perficere von der vollendenden Thätigkeit der Gnade im Jenseits und schließt somit von der diesseitigen Heilswirkung (dem velle et currere) die Gnade keineswegs aus.

d) Vom Standpuncte des theologischen Denkens aus kann man immerhin auf die Schwierigkeiten hinweisen, welche sich der Annahme des Glaubens namentlich von Seiten des Willens der Regel nach entgegenstellen. Indessen diese Schwierigkeiten sind doch für die natürlichen Kräfte keineswegs unüberwindlich, und könnten, wo sie wirklich zu groß sein sollten, mit Hülfe der gratia medicinalis überwunden werden. Und doch betonte vorhin die Kirche wieder und wieder, daß die natürlichen Kräfte auch zu den ersten Anfängen des Glaubens aus sich allein und ohne den Beistand des h. Geistes ganz unvermögend seien. Ohne Zweifel denkt also die Kirche nicht an die moralische Nothwendigkeit bloß medicineller, sondern an die absolute Nothwendigkeit wahrhaft übernatürlicher Gnade; sie hält somit den Glaubensact bis in seine ersten Anfänge hinein für einen Heilsact, der, weil Heilsact, ohne die gratia elevans unmöglich ist.

Das theologische Denken gibt folgende Begründung: Das Ziel, nach welchem der Mensch, wenigstens der Erwachsene, freithätig streben und auf welches er sich hier auf Erden vorbereiten soll, ist ein streng übernatürliches: übernatürliche Rechtfertigung, Heiligung und Seligkeit. Das Streben nach diesem Ziele, die Vorbereitung auf dasselbe beginnt nun aber mit dem Glauben [3]). Soll also der Glaube (und dasselbe gilt von den übrigen Acten der Vorbereitung: Furcht, Hoffnung, Liebe, Reue) wirkliche Vorbereitung sein, dann muß er zum Ziele im Verhältniß stehen, nicht als wenn er dasselbe naturgemäß aus sich entwickeln oder im strengen Sinne verdienen müßte, wohl aber insofern, als er bereits die übernatürliche Beschaffenheit mit dem Ziele theilen und sich so als wahre Inchoation desselben darstellen muß. Diese übernatürliche Beschaffenheit aber kann der Glaube nur von der gratia elevans gewinnen.

Es kann also der Mensch immerhin mit seinen natürlichen Kräften

1) Hom. 28. n. 2.

2) De schism. Donat. l. 2. c. 20.

3) Bestätigend sagt das Tridentinum: Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Sess. 6. c. 8.

sich zum Glauben entschließen, obgleich er um der Schwierigkeiten willen der gr. medicinalis bedürfen würde. Die absolute Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade entspringt daraus, daß der Glaube bereits Heilsact, wirklicher Anfang des übernatürlichen Heiles selbst sein soll und ist. Darum sagten vorhin die kirchlichen Synoden, daß der Mensch der Gnade bedürfe, nicht um überhaupt zu glauben, sondern um so zu glauben, sicut expedit, sicut oportet ad salutem. Und so erklärt sich auch die weitere Lehre der Kirche, daß der Glaube Adams vor dem Falle ebenfalls eine übernatürliche Gnade gewesen sei [1]).

§. 7.

Nothwendigkeit specieller Gnade zur Beharrlichkeit und zur Vermeidung aller läßlichen Sünden.

1. Unter perseverantia verstehen wir die perduratio in accepta iustitia. Im einzelnen ist dieselbe eine bloße temporalis (imperfecta), wenn der Mensch längere oder kürzere Zeit nach der Rechtfertigung wieder in schwere Sünde fällt; oder eine finalis (perfecta), wenn der Mensch von seiner letzten Rechtfertigung an die empfangene Gnade bis zu seinem Tode bewahrt. Die pers. finalis ist dann gewöhnlich in ihren ersten Stadien eine activa, sofern der Mensch selbst zur Bewahrung seiner Rechtfertigung bis an's Ende längere oder kürzere Zeit mitwirken muß; in ihrem Endpuncte aber erscheint sie als eine passiva, sofern durch göttliches Zuthun mit dem bestehenden Gnadenstande das Ende des Lebens zusammenfällt. Die Perseveranz ist eine lediglich passiva, wenn der Mensch zur Bewahrung der Rechtfertigung bis zum Ende seinerseits nichts zu thun braucht, z. B. ein unmündiges Kind, das bald nach der Taufe, oder ein Erwachsener, der gleich nach seiner Rechtfertigung stirbt. — Unter dem donum perseverantiae verstehen wir jene specielle Hülfe Gottes, kraft welcher der Gerechte im Stande der Gnade stirbt.

2. Es muß eingeräumt werden, daß der Gerechte in den gewöhnlichen, ordentlichen Gnaden das physische Vermögen besitzt,

1) Die Kirche verwarf nämlich den Satz des Bajus: Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et caritate Deum supernaturaliter coleret. Denz. n. 903.

um ausharren zu können. Gleichwohl haben wir den Pelagianern gegenüber als Glaubenslehre nachzuweisen, daß diese ordentlichen Gnaden, geschweige denn die natürlichen Kräfte des Menschen, wegen der großen Schwierigkeiten moralisch nicht genügen, daß es vielmehr außerordentlicher göttlicher Hülfe bedarf, damit der Gerechte trotz jener Schwierigkeiten bis zum Ende thatsächlich ausharre.

a) Das Tridentinum definirt diese Lehre ausdrücklich [1]); und schon i. J. 431 hatte Papst Cölestin in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe dieselbe Erklärung abgegeben [2]).

b) Die h. Schrift unterscheidet die Beharrlichkeit bis ans Ende als eine besondere Gnade von den übrigen Gnaden, die uns zum Heile nothwendig sind [3]).

c) Die Väter vertreten unsere Lehre insbesondere den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber, ex professo vor allem der h. Augustin in seiner Schrift De dono persev. — Auch die eindringlichen Mahnungen, welche nicht nur die Väter, sondern auch die h. Schrift und die Kirche an alle Gerechtfertigten richten, um die Gnade des Beharrens zu bitten, weisen auf die Nothwendigkeit dieser Gnade hin. Wir tragen sogleich unten die nöthigen Aussprüche nach.

d) Das theologische Denken argumentirt: Nach manchen Theologen erfordert schon die pers. temporalis insofern specielle göttliche Hülfe, als der Mensch in seiner außerordentlichen Schwäche und bei fortgesetztem schweren Kampfe nicht im Stande sei, auch nur geraume Zeit hindurch sich vor dem Falle zu bewahren [4]). Wie dem auch sei,

1) S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s. Sess. 6. can. 22.

2) Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit. Denz. n. 90.

3) Confidens hoc ipsum, quia qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Phil. 1, 6.

4) Der Ausdruck: geraume Zeit ist freilich relativ zu nehmen, je nach der größeren oder geringeren sittlichen Kraft der einzelnen Individuen,

daß zur pers. finalis, die möglicherweise erst nach vieljährigem schweren Kampfe menschlicher Gebrechlichkeit mit zahlreichen und mächtigen Feinden zu Stande kommt, specielle göttliche Hülfe erforderlich sei, findet das theologische Denken ganz erklärlich.

Unter dem donum persev. haben wir übrigens nicht ausschließlich specielle actuelle Gnaden, sondern überhaupt eine specielle göttliche Fürsehung zu verstehen, welche durch verschiedene Mittel die Auserwählten zum Ziele führt, theils durch äußere: Beschleunigung des Todes [1]), Verzögerung desselben bis zur Bekehrung, Abkehr oder Abschwächung der Gefahren und Versuchungen; theils durch innere, d. h. durch eine solche Steigerung der inneren Gnade, daß der Mensch unfehlbar bis zum Ende mitwirkt.

3. Der Lehre der Semipelagianer, daß der Mensch durch den guten Anfang, den er mit seinen natürlichen Kräften mache, sich die endliche Beharrlichkeit im strengen Sinne verdiene, stellen wir, und zwar als sententia certa, den Satz gegenüber, daß jene Gnade auch nicht einmal durch die übernatürlich guten Werke des Gerechtfertigten (de condigno) verdient werden kann.

a) Die Kirche nennt die Perseveranz ein magnum donum [2]), führt dieselbe auch gar nicht unter den Objecten auf, die wir (im strengen Sinne) verdienen können [3]), und fordert ebendeßwegen alle, auch die Gerechten und Heiligen, auf, unausgesetzt um diese Gabe zu bitten [4]).

b) Die h. Schrift (Phil. a. a. O.) stellt den Empfang dieser Gnade nicht in sichere Aussicht, als könne sie vom Gerechten einfach verdient werden, sondern erwartet dieselbe vertrauungsvoll von der Barmherzigkeit Gottes. Und obwohl sie uns ermahnt, durch eifrige Uebung guter Werke auf die Sicherstellung der Beharrlich-

der Zahl und Größe der Gefahren und Versuchungen. Vgl. Kirschkamp im neuen Kirchenlexicon. V. S. 747 f.

1) Raptus est (dilectus), ne malitia mutaret intellectum eius. Weish. 4, 11.

2) Trid. sess. 6. can. 16.

3) Can. 32.

4) Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. Conc. von Orange bei Denz. n. 153.

keit hinzuwirken[1]), so leitet sie uns dennoch an, durch fleißiges Gebet uns um dieselbe zu bewerben[2]), und versichert bei alledem, daß wir dennoch zittern und fürchten müssen[3]).

c) Auch die Väter, so schon der h. Cyprian, empfehlen inständiges und beharrliches Gebet[4]).

d) Nicht minder erklärt es das theologische Denken für eine specielle, unverdiente Gnade, wenn Gott dem Gerechten durch besondere Hülfe das endliche Beharren gibt. Freilich ist es wahr, daß der Gerechte sich diejenigen Gnaden im strengen Sinne (de condigno) verdienen kann, mit deren Hülfe ihm die Bewahrung des Gnadenstandes physisch möglich ist. Es gilt dieses aber nicht von Gnaden, die so geartet sind, daß er unfehlbar bis zum Ende mitwirkt, und zwar deßhalb nicht, weil kein göttliches Versprechen einen rechtlichen Anspruch auf solchen Lohn gewährt. — Auch auf die Thatsache ist mit dem h. Thomas hinzuweisen, daß manche Gerechte trotz aller Verdienste in schwere Sünde fallen und also nicht beharren. Hätten sie wegen ihrer Verdienste ein strenges Recht auf die Beharrlichkeit, so könnte Gott ihren Fall nicht zulassen[5]). — Daß die lediglich passive Perseveranz auf einer speciellen, unverdienten Veranstaltung Gottes beruht, der den Gerechtfertigten, sei er Kind oder Erwachsener, aller weitern Gefahr einfach entzieht, leuchtet ohne weiteres ein.

4. Wohl aber kann die Beharrlichkeit — auch dieses dürfte sententia certa sein — in der Weise (de congruo) verdient werden, daß wir sie zwar nicht unfehlbar gewiß, aber doch zuversichtlich von der göttlichen Güte als billigen, nicht als

---

1) Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. II Petr. 1, 10.

2) Oportet semper orare et non deficere. Luc. 18, 1. — Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo. Matth. 6, 13. — Dominus noster Jesus Christus — exhortetur corda vestra et confirmet in omni opere et sermone bono. II Theff. 2, 15 f. — Serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi; — non rogo, ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo. Joh. 17, 11 u. 15.

3) Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12.

4) Haec sanctificatio, ut in nobis permaneat oramus, — hanc continuis orationibus precem facimus; hoc diebus et noctibus postulamus, ut sanctificatio et vivificatio, quae de Dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur. De or. Dom. c. 12.

5) S. 1. 2. q. 114. a. 9.

rechtlichen Lohn erwarten dürfen. Als Mittel zum Zwecke empfiehlt das Tridentinum außer dem Gebete ein festes Vertrauen auf Gott, heilsame Furcht und eifrige Tugendübung (Almosen, Fasten, Keuschheit)[1]. Als besonders wirksames Mittel haben wir gemäß den obigen Andeutungen der Kirche, der Schrift und der großen Lehrer der Kirche[2] ein inständiges und beharrliches Gebet anzusehen. — Große Theologen halten dafür, daß man auf diesem Wege die Perseveranz sogar mit unfehlbarer Gewißheit von Gott erlangen könne, nicht zwar sofort für die ganze Lebenszeit, wohl aber successiv, schrittweise, jedesmal für einen kleinern Abschnitt des Lebens, bis endlich der Tod erfolgt[3]. Denn hierzu habe sich Gott doch allem Anschein nach durch ein Versprechen verbürgt, durch die Verheißungen nämlich, welche er von Fall zu Fall an ein gutes Gebet geknüpft habe[4].

Vom donum perseverantiae unterscheidet sich das donum confirmationis in gratia nicht wesentlich. Ersteres gibt solche Gnaden, welche für die große Mehrheit derjenigen, die gerettet werden, ausreichend sind. Für diejenigen aus ihnen aber, die mit ganz außerordentlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und denen Gott ungewöhnlich schwere Kämpfe aufbewahrt hat, bedarf es eines höheren Grades göttlichen Beistandes, um bis an's Ende auszuharren. Und diese Gnade wird donum confirmationis genannt.

5. Noch haben wir den Pelagianern gegenüber als katholisches Dogma nachzuweisen, daß es dem Gerechten zwar nicht physisch, wohl aber moralisch unmöglich ist, ohne spezielles Privileg der Gnade, geschweige denn mit rein natürlichen Kräften, zeitlebens sich von aller, auch der läßlichen Sünde frei zu halten.

Daß es dem Menschen ohne specielle Gnade moralisch unmöglich ist, in der Gnade bis zum Ende auszuharren, d. h. bis dahin

1) Sess. 6. c. 13.

2) Wir fügen noch zwei Zeugnisse hinzu. Der h. Augustin bemerkt: Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest. De dono persev. c. 6. — Und der h. Thomas: Perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat. l. c. ad 1.

3) Vgl. Suarez, De gratia. l. 12. c. 38.

4) Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Matth. 26, 14. Vgl. 7, 7 und Jo 16, 23.

keine Todsünde zu thun, haben wir gezeigt. Daraus folgt aber für das theologische Denken, daß es dem Gerechtfertigten in Anbetracht der menschlichen Hinfälligkeit fortgesetzter Anfechtung gegenüber [1]) um so weniger möglich ist, ohne besonderes Privileg das ganze Leben, oder, wie durchweg die Theologen sagen, auch nur geraume Zeit hindurch alle (collectiv, nicht distributiv), auch die kleinsten läßlichen Sünden zu meiden.

Das Tridentinum definirt unsere Lehre ausdrücklich [2]), und schon die Synoden von Mileve und Karthago hatten den Pelagianern gegenüber dieselbe Lehre ausgesprochen und hatten hinzugefügt, daß, wenn die Heiligen in der h. Schrift sich zu den Sündern rechneten [3]) und Gott im ‚Vater unser' um Verzeihung bäten, dieses von ihnen in aller Aufrichtigkeit und Wahrheit (veraciter) geschehe, nicht aber, wie jene Irrlehrer mißdeuteten, aus purer Demuth (humiliter) oder bloß im Hinblick auf die sündige Mitwelt [4]).

Die h. Schrift spricht dieselbe Wahrheit in jenen Stellen aus, auf welche vorhin die Concilien von Mileve und Karthago hinwiesen [5]), und ein Gleiches lehren die Väter, z. B. schon der h. Cyprian [6]).

Thatsächlich ist laut dem Dogma das fragliche Privilegium

---

1) Vgl. S. 1. 2. q. 109. a. 8.

2) S. q. hominem dixerit — posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia, a. s. Sess. 6. c. 23.

3) Die Synoden verweisen z. B. auf Dan. 9, 5: Peccavimus, iniquitatem fecimus, impie egimus; — auf I Joh. 1, 8: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est; — auf Jac. 3, 2: In multis enim offendimus omnes.

4) Vgl. Denz. n. 70—72.

5) Wir fügen noch hinzu: Septies enim cadet iustus et resurget. Spr. 24, 16. — Non est enim homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Eccles 7, 21.

6) Si autem nemo esse sine peccato potest et quisquis inculpatum se esse dixerit aut superbus aut stultus est, quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae cum sciat non deesse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis sanandisque vulneribus remedia salutaria. De op. et eleemos. c. 3.

der allerseligsten Jungfrau zu Theil geworden[1]), und gemäß der sententia communior nur ihr.

Zweite Abtheilung.

Wirksamkeit und Wirkungsweise der actuellen Gnade.

---

§. 8.

Dasein einer bloß zureichenden und einer wirksamen Gnade.

1. Die gratia excitans ist dem Gesagten zufolge im Menschen thätig ohne freies Zuthun des Menschen, und sie ist also insofern immer wirksam (efficax) und zwar durch sich selbst allein (ab intrinseco). Allerdings ist diese Efficacität der Gnade in Ansehung ihres Zweckes noch eine unvollständige. Ihr Zweck geht nämlich dahin, uns zu einem Heilsacte nicht bloß auszurüsten und anzuspornen, sondern den Act selbst unter Zustimmung des freien Willens herbeizuführen. Hat die Gnade diesen Erfolg, dann ist sie gratia efficax im vollen Sinne; hat sie ihn nicht, so wird sie gratia inefficax genannt. Noch gewöhnlicher aber heißt sie gratia sufficiens, auch mere et vere sufficiens, und zwar mere, weil sie thatsächlich wegen des Widerstandes des freien Willens keinen Erfolg hat; vere, weil gleichwohl unter ihrem Beistande ein Erfolg wahrhaft möglich war.

Luther, Calvin, Bajus und Jansenius lassen nur die gratia efficax gelten. Laut ihnen ist der Wille zu allem Guten total unfähig und verhält sich der Gnade gegenüber rein passiv. Die Gnade muß folglich alles thun, und jede wahre Gnade thut eben alles und ist deßwegen immer wirksam; eine gratia sufficiens gibt es nicht.

2. Diesem Irrthum gegenüber zeigen wir zunächst, daß es laut der Glaubenslehre eine gratia sufficiens wirklich gibt, mit andern Worten, daß nicht alle Gnaden wirksam sind, daß es

---

1) Trid. a. a. O.

vielmehr Gnaden gibt, die (proxime oder remote) den Heilsact wahrhaft möglich machen, durch Schuld des freien Willens aber unwirksam bleiben.

a) Nach Lehre der Kirche auf der Synode von Orange können die Gerechten, wenn sie wollen, mit Hülfe der Gnade alles das ausführen, was zum Heile dient[1]). Nun führen aber viele Gerechte thatsächlich manches nicht aus, was zum Heile geradezu nothwendig ist. Folglich gibt es Gnaden, die zwar hinreichend, aber durch die Schuld des Menschen unwirksam sind. — Zudem verwirft die Kirche Luther's und Jansenius Sätze als häretisch, daß man der innern Gnade nicht widerstehen könne[2]). Es gibt folglich Gnaden, die ohne Zweifel hinreichend, aber erfolglos sind, weil der Wille widerstehen kann und widersteht.

b) Auch die h. Schrift lehrt das Dasein einer Gnade, die dem Menschen das Heilswerk, etwa die Bekehrung, zweifellos möglich macht, aber durch die Schuld des Menschen unwirksam bleibt[3]).

c) Die Väter sind in dieser Frage einstimmig. So bemerkt der h. Augustin, die Menschen seien dadurch schuldig, daß sie Pflichten, die sie erfüllen könnten und müßten, nicht erfüllten. Sie könnten aber und müßten, weil Gott ihnen voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem gebe[4]).

---

1) Denz. n. 169. Vgl. den Wortlaut oben S. 21. Note 1.

2) S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, — neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, a. s. Sess. 6. can. 4. Interiori gratiae in statu naturae lapsae numquam resistitur. Denz. n. 967.

3) Quid est, quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei? an quod exspectavi, ut faceret uvas et fecit labruscas. Js. 5, 4. — Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti. Matth. 23, 37. — Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui sancto resistitis; sicut patres vestri, ita et vos. Apg. 7, 51. — Ignoras, quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram. Röm 2, 4 f.

4) Ex eo, quod non accepit, nullus reus est; ex eo autem, quod non facit quod debet, iuste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem. De lib. arb. l. 3. c. 16.

d) Wie später zu zeigen, ist die göttliche Gnadenspendung eine universale und gibt Gott jedem Menschen die erforderliche Gnade. Da nun trotzdem, so urtheilt das theologische Denken, die Menschen so vielfach sündigen, so gibt es offenbar viele Gnaden, die uns das Gute wahrhaft möglich machen, aber durch unsere Schuld unwirksam bleiben.

Wenn die Jansenisten einwenden, die gratia sufficiens sei nicht bloß unnütz, sondern schädlich, weil sie die Schuld des Menschen vermehre, so ist von letzterem nicht die Gnade Ursache, sondern der Mensch. Unnütz aber ist diese Gnade deßhalb nicht, weil sie immerhin etwas Gutes wirkt, nämlich heilsame Erleuchtungen und Bewegungen, die überdies für spätere Gnaden geeignete Anknüpfungspuncte abgeben[1]).

3. Daß es eine gratia efficax gibt, die sicher und unfehlbar (certe et infallibiliter) ihr Ziel, die freie Zustimmung und den Heilsact selbst erreicht, ist unzweifelhafte Glaubenslehre.

Dafür sprechen die offiziellen Gebete der Kirche, in denen sie wiederholt um eine solche Gnade bittet[2]); nicht minder die Aussprüche der h. Schrift, die der göttlichen Gnade eine geradezu souveräne Herrschaft über den menschlichen Willen zuschreibt[3]). Auch gewisse biblische Thatsachen, z. B. die Bekehrung Pauli, sind bemerkenswerth. Von den Vätern lehrt z. B. der h. Augustin das Dasein dieser Gnade mit solcher Entschiedenheit, daß, wie wir sehen werden, einzelne seiner Aussprüche sogar in freiheitsfeindlichem Sinne mißdeutet worden sind. Das theologische Denken weist auf die Seligen des Himmels hin, in denen Gottes Gnade wirksam war. Die sichere und unfehlbare Wirksamkeit dieser Gnade aber ergibt sich aus der ewigen Vorausbestimmung jener Seligen.

1) Alexander VIII. verwarf die These: Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, sic, ut proinde merito possimus petere: A gratia sufficienti libera nos Domine. Denz. n. 1163.

2) Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates. Dom. 4. p. Pentec.

3) Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud. Spr. 21, 1. — Deus est enim, qui operatur et velle et perficere. Phil. 2, 13.

§. 9.

Fortbestand der Freiheit unter dem Einflusse der wirksamen Gnade.

Obgleich das Dasein einer ganz sicher und unfehlbar wirksamen Gnade zuzugeben ist, so muß doch ebenso entschieden daran festgehalten werden, daß diese Gnade den Menschen keineswegs nöthigt, daß vielmehr der Wille in einer Weise mitwirkt, daß der Act zugleich wahrhaft seine freie That ist.

1. Der Fortbestand der Freiheit unter dem Einflusse der wirksamen Gnade ist katholisches Dogma.

a) Die Kirche verwarf zu Trient Luther's und später des Jansenius gegentheilige Lehre als häretisch[1]).

b) Die h. Schrift lehrt einerseits die freie Zustimmung und Mitwirkung des Willens unter dem Einflusse der Gnade[2]), andererseits betont und beklagt sie das vielfache wirksame Widerstreben des Willens der Gnade gegenüber[3]).

I Cor. 4, 7 und Phil. 2, 13 schließen die freie Mitwirkung des Willens keineswegs aus, sondern betonen nur, daß zum übernatürlichen Wollen und Wirken Gottes Gnade schlechthin nothwendig und daß insofern alles Gottes Gabe sei[4]).

Röm. 9, 15 f. handelt bloß von der absoluten Freiheit Gottes in der Berufung zur Gnade des Glaubens, da kein Mensch durch natürliche Thätigkeit die erste Gnade rechtlich verdienen kann; von einer Nöthigung

---

1) Den betr. Canon des Trid., sowie die betr. These des Jansenius siehe oben S. 35. Beim Trid. sind auch noch die beiden folgenden Canones und das Caput 5, bei Jansenius die beiden folgenden Thesen zu vergleichen.

2) Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas et semen tuum. V. Mos. 30, 19. — Erit illi gloria aeterna, qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Ecclus 31, 10. — Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Dei enim sumus adiutores. — Sed (ego Paulus) abundantius illis omnibus (apostolis) laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum. I. Cor. 3, 8 f.; 15, 10.

3) Vgl. Js. 5, 4; Matth. 23, 37; Apg. 7, 51; Röm. 2, 4 f. oben S. 35.

4) Quid autem habes, quod non accepisti? — Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere.

des Willens ist keine Rede[1]). — In der folgenden Frage (V. 19): Dicis itaque mihi: Voluntati eius quis resistit? ist dieses ebensowenig der Fall; denn diese Frage ist nur der Einwurf eines fingirten Gegners. Der Apostel hatte nämlich unmittelbar vorher (V. 18) gesagt: Cuius vult miseretur et quem vult indurat, d. h. Gnade und Maß der Gnade richte sich nach dem freien Wohlgefallen Gottes. Dem einen gebe Gott Gnaden, mit denen er sicher bis zum Ende mitwirke; dem andern aber solche, mit denen er mitwirken könne, obgleich er gemäß göttlicher Voraussicht und Zulassung sich thatsächlich freiwillig verstocke. Von einer Nöthigung ist also auch hier keine Rede und der gemachte Einwurf somit hinfällig. Man kann höchstens fragen: Warum verhält sich Gott also in der Austheilung seiner Gnade? Darauf erwidert der h. Paulus (V. 20): O homo, tu quis es, qui respondeas Deo?

Wenn endlich I Joh. 3, 9 gesagt wird, daß der Gerechte nicht sündigen könne[2]), so ist das ohne Zweifel in dem Sinne wahr, daß der Gerechte in der That nicht sündigen kann, so lange er seiner Gesinnung nach Kind Gottes bleibt. So lange dieses der Fall ist, will er die Sünde nicht; und so lange er nicht sündigen will, kann er es nicht, da Wollen und Nichtwollen der Sünde unvereinbar sind.

c) Die Väter sind ganz einstimmig in der Vertheidigung unserer Lehre. Der h. Hieronymus z. B. tadelt diejenigen, welche ihre Sünde durch den sündigen Hang der verdorbenen Natur zu entschuldigen suchen. Denn Gottes Gnade helfe uns, und so stehe es in unserer Macht, zu sündigen und nicht zu sündigen[3]). Der h. Augustinus insbesondere hat sein Werk De gratia et libero arbitrio eigens zu dem Zwecke geschrieben, die Realität der Freiheit unter dem Einflusse der Gnade zu beweisen und zu erklären[4]). Und auch in seinen übrigen Schriften vertritt er dieselbe Lehre. Daß zwei Menschen, bemerkt er z. B., derselben Versuchung gegen-

---

1) Miserebor cuius misereor et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis sed miserentis est Dei.

2) Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.

3) O infelicissimum humanum genus, qui peccata excusamus dicentes: victus sum a natura, cum in potestate nostra sit et peccare et Domino adiuvante non peccare. In Ps. 140, 4.

4) Dort heißt es z. B. (c. 5) im Anschluß an I Cor. 15, 10: Nec gratia Dei sola, nec ipse (apostolus) solus, sed gratia Dei cum illo.

über und unter demselben Gnadeneinfluß entgegengesetzt handeln, hängt von ihrem freien Willen ab[1]). Nicht jeder glaube, den Gott durch seine Gnade rufe; Esau habe diesen Ruf verachtet und sei verworfen worden. Hätte er gewollt, so würde die Gnade ihm geholfen haben[2]). Deßwegen sei beides wahr, daß Gott der Urheber der Glorie, und daß es der Mensch sei[3]).

Nach allem diesem ist es nicht so schwer, einige schwierigere Aussprüche des h. Augustinus richtig aufzufassen.

So finden sich in der Schrift De correptione et gratia folgende Gedanken: Unserem Stammvater Adam, als er noch unschuldig war, sei das adiutorium sine quo non, d. h. eine Gnade geworden, durch welche er beharren und ohne welche er nicht beharren konnte. Der gefallenen Natur aber seien stärkere Hilfsmittel nothwendig, und deßhalb empfingen die Auserwählten das adiutorium quo, d. h. Gnaden, durch welche sie in einer Weise geleitet und gestärkt würden, daß sie unüberwindlich sieghaft das Ziel erreichten[4]). Etwas später bemerkt der Heilige, dem allmächtigen Willen Gottes könne der creatürliche Wille nicht widerstehen; Gott wirke im menschlichen Willen durch seinen allmächtigen Willen, was ihm gefalle und lenke die menschlichen Herzen, wohin er wolle[5]). An zwei andern Stellen heißt es, die göttliche Gnade werde von keinem

1) Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite perfruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? — Quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum noluisse a castitate deficere? De civ. l. 12. c. 6.

2) Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus. Noluit ergo Esau et non cucurrit; sed si voluisset, et cucurrisset et Dei adiutorio pervenisset, qui etiam velle et currere vocando praestaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret. Ep. ad Simplician. l. 1. q. 2. n. 10.

3) Utrumque verum est, et quia Deus praeparat vasa in gloriam, et quia ipsa se praeparant. Op. imperf. c. Jul. l. 1. c. 134.

4) Nunc vero, posteaquam est illa magna peccati merito amissa libertas, etiam maioribus donis adiuvanda remansit infirmitas. — Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, et ideo quamvis infirma non tamen deficeret neque adversitate aliqua vinceretur. c. 12. n. 37 u. 38.

5) Non est dubitandum, voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse quod vult; quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit; — sine

harten Herzen verschmäht, sondern nehme diese Härte hinweg[1]); und Gott erbarme sich keines Menschen vergeblich, sondern erbarme sich so, daß der Mensch nicht mehr widerstrebe, sondern selber wolle[2]).

Mit Unrecht wollen die Gegner aus diesen Sätzen beweisen, daß nach Lehre des h. Augustin die Gnade wenigstens im gefallenen Zustande einen nöthigenden Einfluß ausübe. Der h. Lehrer will zunächst nur sagen, daß unsere krankhafte Natur zum Ausharren größerer Gnade bedürfe, als der noch unschuldige Mensch. Daß dann weiterhin die Gnade laut den folgenden Aussprüchen mächtig genug ist, um, wo Gott es will, z. B. bei den Prädestinirten, unfehlbar wirksam zu sein, kann doch nicht befremden. Gott kann eben Gnaden geben und gibt Gnaden, die, ohne den Willen zu nöthigen, dennoch so geartet sind, daß unter ihrem Einfluß gemäß göttlicher Voraussicht die freie Zustimmung unfehlbar gewiß erfolgt.

2. Gibt es überhaupt keine nöthigende Gnade, dann gibt es auch keine delectatio victrix, d. h. keine nöthigende Gnade im Sinne des Jansenius.

Mit Unrecht rufen die Jansenisten den h. Augustin als Vertreter dieser Lehre an. Gesteht doch der h. Lehrer von sich selbst, daß die delectatio der Gnade, selbst wenn sie in unvergleichlich hohem Grade vorhanden war, ihn keineswegs genöthigt habe, sondern durch den Widerstand seines Willens unwirksam geblieben sei[3]). Mit Unrecht insbesondere berufen sich die Jansenisten auf das bekannte Wort des Heiligen in seinem Commentar zum Galaterbriefe: Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. Denn der Gedanke ist nach dem Zusammenhang[4]) einfach dieser: Dem Geiste, den jemand in sich groß gezogen und der in ihm herrscht, entspricht naturgemäß das freie

dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam voluntatem. c. 14. n. 45.

1) Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. De praedest. sanct. c. 8.

2) Nescio quomodo dicatur, frustra misereri Deum, nisi nos velimus. Si enim Deus misereatur, etiam volumus. Non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur si homo nolit. Ad. Simplician. c. 1. n. 13.

3) Non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat. Conf. l. 8. c. 8.

4) Die ganze Stelle lautet nämlich: Regnant autem ista bona (caritas, gaudium etc.), si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tenta-

Handeln, so daß es im Einzelfalle moralisch unmöglich, d. h. sehr schwierig ist, sich mit diesem Geiste in Widerspruch zu setzen[1]). Herrscht im Menschen ein übernatürlicher Geist, der Sinn für die höheren Güter, so hebt dieser Geist unsere Freiheit nicht auf, wohl aber gibt er ihr einen mächtigen Halt, daß im Augenblicke der Versuchung die freie Zustimmung nicht nach der Sünde hin ausfällt (ne in peccati consensionem ruat), sondern sich freudig nach dem Wohlgefallen Gottes richtet. — Drum mahnt der Heilige anderswo, eben dieses Gefallen an den höheren Gütern, an der Gerechtigkeit u. s. w. in uns zu pflegen und großzuziehen[2]).

Irrt Jansenius im allgemeinen dadurch, daß er der Gnade einen nöthigenden Einfluß zuschreibt, so besteht speciell ein weiterer Irrthum darin, daß seine Auffassung der Gnade als einer delectatio einen zu engen und deßhalb falschen Begriff derselben abgibt. Denn thatsächlich sind es keineswegs immer Affekte der Lust, sondern sehr oft auch anderweitige Bewegungen, insbesondere der Furcht, durch welche die Gnade uns zum heilsamen Handeln antreibt. Gerade auf die Furcht weist die h. Schrift nicht selten hin[3]); dasselbe thut der h. Augustin[4]), dasselbe die Kirche auf dem Concile von Trient[5]).

---

tionibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est, ut v. gr. occurrit forma speciosae feminae et movet ad delectationem fornicationis; sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus et secundum hanc operamur, ut non regnante in nobis peccato ad obediendum desideriis eius, sed regnante iustitia per caritatem cum magna delectatione faciamus, quidquid in ea Deo placere cognoscimus. Expos. ep. ad Gal. n. 49.

1) In ganz ähnlichem Sinne spricht sich Christus selbst bei Matth. 7 18 aus. Vgl. oben S. 14.

2) Inter omnia quae delectant plus te delectet ipsa iustitia. Serm. 159 (de verbis apost.) c. 2.

3) Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12. Vgl. Ecclus 1, 27; Jer. 32, 40; Matth. 10, 28.

4) Cum enim timetur poena, quam minatur, discitur amari praemium, quod pollicetur, ac sic per timorem poenae bona vita retinetur. Serm. 348 (de divers.) c. 1.

5) A divinae iustitiae timore, quo utiliter (peccatores) concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur. Sess. 6. c. 6. Vgl. sess. 14. c. 4.

§. 10.

Fortsetzung. — Gnade und Freiheit; die Erklärungsversuche der theologischen Schulen.

Die Theologen sind darin einig, daß es sowohl eine gratia efficax, als auch eine gratia vere sufficiens wirklich gibt. Sie sind ferner einig darin, daß Gott von Ewigkeit her mit unfehlbarer Gewißheit voraussieht, daß viele Gnaden wirksam sein werden, viele aber nicht, und daß gleichwohl der Wille trotz der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade dennoch frei bleibt, frei zustimmt und frei mitwirkt. — Indem aber die theologischen Schulen beides, die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade und den Fortbestand der Freiheit, zu erklären und zu vereinigen trachten, gehen ihre Wege auseinander [1]).

1. Die Theorie der Thomisten, d. h. des Dominikaners Bannez († 1604) und seiner Schule, läßt sich auf folgende Puncte zurückführen.

a) Die Gnade ist durch sich selbst (ab intrinseco) wirksam, d. h. sie hat ihren Erfolg nicht durch die Zustimmung des Willens, sondern sie selbst führt diese Zustimmung, den freien Act in Kraft einer physischen Bewegung wirksam herbei. Was in der natürlichen Ordnung die praemotio physica, das ist in der übernatürlichen die gratia efficax.

Zum Beweise berufen sich die Thomisten auf die h. Schrift [2]) und nennen als weitere Auctoritäten insbesondere den h. Augustin und den h. Thomas [3]). Vom rationellen Standpuncte aus

1) Ueber das Zusammenwirken Gottes mit der geschöpflichen Freiheit war schon früher in einem andern Zusammenhang Rede. Vgl. Grundz. I. S. 132 ff.; II. S. 80 f. Wir verweisen auf diese frühern Ausführungen, weil die gegenwärtigen durch sie zum Theil ergänzt werden.

2) Ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. Jer. 18, 6. Vgl. Spr. 21, 1; Is. 10, 15. — Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Joh. 6, 44. Quid autem habes, quod non accepisti? I. Cor. 4, 7. Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere. Phil. 2, 13. Faciens in vobis (Deus), quod placeat coram se. Hebr. 13, 21.

3) Card. Pecci in seiner (Grundz. I. S. 136) bereits erwähnten Abhandlung: Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes u. s. w. S. 1 ff.

bemerken sie, Gott, als der obersten Ursache und dem obersten Beweger gebühre es, daß von ihm alle geschaffenen Ursachen sowohl in ihrem Sein, als auch in ihrer Thätigkeit, der natürlichen, wie der übernatürlichen, total abhängig seien. Diese totale Abhängigkeit aber bringe gerade die thomistische Lehre zur vollen Anerkennung. Gerade sie leite auch den Menschen besonders wirksam an, sein ganzes Vertrauen auf Gott zu setzen; gerade sie zeige auch in der eindringlichsten Weise die ganze Bedeutung innigsten Dank- und demüthigsten Bittgebetes. Der gegnerischen (molinistisch-congruistischen) Theorie wird insbesondere vorgeworfen, daß die von ihr behauptete scientia media philosophisch unhaltbar und zur Erklärung, wie Gott die freien Handlungen vorausschaue, ungeeignet sei.

b) Die gratia efficax zerstört die Freiheit nicht.

Der allmächtige Gott vermag eben den von ihm erschaffenen freien Willen so zu bewegen, wie es seiner Natur entspricht; er bewegt ihn so, daß er zugleich sich selbst bewegt, in die von der göttlichen Gnade erzeugte Bewegung selbst frei einstimmend. Darum erfolgt die Zustimmung des Willens unter dem Einfluße der Gnade allerdings mit unfehlbarer Gewißheit, aber dennoch mit voller Freiheit, und das tridentinische dissentire posse, si velit (vgl. oben S. 35), bleibt unangetastet. In sensu composito freilich kann der Mensch nicht

sucht zu beweisen, daß der h. Thomas die praemotio physica im Sinne des Bannez nicht gelehrt habe, bekämpft sowohl die praemotio physica, als auch die scientia media und zieht sich auf die Ausführungen des h. Thomas (S. 1. q. 14. a. 13) zurück, wo der h. Lehrer ausführt, daß Gott dem Herrn in seiner allumfassenden, successionslosen Ewigkeit die zukünftigen Dinge von jeher objectiv präsent seien. An Pecci schließt sich neuerdings an P. Janssens, O. s. B. Praelectiones de Deo uno. II. S. 1 ff. Rom 1899. Gegen Pecci schrieb u. a. Feldner: Die Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes u. s. w. Graz 1889 und: Die Lehre des h. Thomas über die Willensfreiheit. ebd. 1890. Dem Nachweise, daß der h. Thomas in der That die praemotio physica gelehrt, ist insbesondere auch das eingehende Werk Dummermuth's gewidmet: St. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris 1886. Zu zeigen, daß auch der h. Bonaventura, sowie andere große Scholastiker der ältern Zeit (Albert der Gr., Alexander v. Hales, Scotus, Richard v. Mediavilla) mit Thomas und den Thomisten in Einklang sich befinden, ist der Zweck Jeiler's in seiner Schrift: S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali etc. Quaracchi 1897. Vgl. Morgott im Lit. Handw. n. 669. S. 197 ff. — Den molinistischen Standpunct vertreten die beiden Schriften von Schneemann: Entstehung — Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse. Freib. 1879 und 1880, in lateinischer Bearbeitung Freib. 1881. Speciell gegen Dummermuth schrieb Frins, S. Thomae doctrina de cooperatione Dei etc. Paris sine anno (i. e. 1893).

anders wollen, wohl aber in sensu diviso. Mit andern Worten: Wenn der Mensch unter dem Einfluß der Gnade frei etwas will, so kann er doch zugleich hiermit, d. h. in sensu composito, unmöglich etwas anderes wollen. An sich aber, in sensu diviso, ist er dazu im Stande, sobald er nur aufhört, das zu wollen, was er unter göttlichem Einfluß mit Freiheit will.

c) **Unter der gratia sufficiens verstehen die Thomisten jene Gnade, welche das Vermögen als Vermögen, als Princip der Thätigkeit vollständig complet macht.**

Ist nun aber das Vermögen als Vermögen auch hinlänglich ausgerüstet, so ist es an sich doch nur Vermögen und bedarf somit noch eines Impulses, um von der Ruhe zur Thätigkeit zu gelangen. Und diesen Impuls empfängt es durch die physische Prämotion der gratia efficax. — Die gratia sufficiens begreift mancherlei in sich, sowohl äußere, als auch innere Gnaden; und diese letzteren sind sowohl habituelle (habitus infusi), als auch zuvorkommende actuelle (unwillkürliche heilsame Erleuchtungen des Verstandes und fromme Regungen des Willens). — Durch alles dieses ist dann der Mensch vollständig disponirt, um zum Willensacte selbst durch die noch fehlende gratia efficax geführt zu werden. Und diese Gnade gibt Gott jedem, der den geheimen Impulsen der gratia sufficiens nicht widersteht, sondern ihrem Zuge folgt. Allerdings ist auch schon dieses Wohlverhalten der gratia sufficiens gegenüber ein Werk der gratia efficax, die der barmherzige Gott zahlreichen Menschen gibt. Aber an dem Mißverhalten der gratia sufficiens gegenüber trägt nur der Wille selbst die Schuld, der schon wegen seiner geschöpflichen Natur hinfällig und gebrechlich ist und überdies in Folge der Erbsünde und persönlicher Sünden dem sittlichen Verderbniß und dem Einflusse Satans unterliegt. Gott könnte freilich dieser Gebrechlichkeit des gefallenen Menschen durch weitere wirksame Gnade speciell zu Hülfe kommen, aber er braucht es nicht und er thut es unbeschadet seiner Gerechtigkeit bei manchen Menschen nicht, theils wegen früherer Sünde, theils weil er übernatürliche Gnade und übernatürliches Heil niemanden schuldig ist, theils weil seine weise Vorsehung überhaupt mancherlei Uebel zuläßt, um höhere Güter zu gewinnen.

d) Was die Präscienz der freien Handlungen anbetrifft, so erkennt Gott die absolut zukünftigen guten Handlungen in den Decreten seines Willens, vermöge welcher er entschlossen ist, die=

selben als freie Handlungen durch physische Prämotion (natürliche und übernatürliche) herbeizuführen. Die bösen Handlungen erkennt er einerseits in dem permissiven Decrete, den aus der Verkehrtheit des Willens hervorgehenden Mangel zuzulassen und durch specielle Gnade nicht zu verhindern; andererseits in dem positiven Decrete, den Willen zum Acte selbst, soweit er als Act physisch gut ist, durch praemotio physica (naturalis) zu bewegen. — Das bedingt Zukünftige erkennt Gott in Decreten, die subjectiv absolut und objectiv bedingt sind, d. h. Gott ist seinerseits unbedingt entschlossen, dieses oder jenes durch seinen physischen Einfluß herbeizuführen, wenn in der objectiven Ordnung dieses oder jenes eintritt [1]).

2. Die Theologen der jüngern Augustinerschule (Berti, Noris u. a.) sind insofern mit den Thomisten verwandt, als auch nach ihrer Lehre die Gnade ab intrinseco wirksam ist, sei es nun bei allen, oder (Card. Noris) sei es wenigstens bei den schwierigern Heilswerken. Der freie Wille folge nämlich immer dem stärkern Zuge, entweder dem der Gnade, oder dem der bösen Begierde. Sei die durch die Gnade eingeflößte himmlische Lust stärker (delectatio coelestis victrix), dann sei die Gnade efficax, weil der Wille unfehlbar gewiß ihrem Zuge folgen werde. Aber dieser Zug der Gnade sei kein nöthigender, wie Jansenius lehrte, sondern nur ein moralischer, in mächtiger Lockung und Einladung bestehend, so daß der Mensch auch widerstehen könne, obgleich er es thatsächlich ganz sicher niemals thun werde. Sei von der andern Seite die durch die Concupiscenz eingeflößte sündige Lust (del. terrestris) stärker, als die Gnade, dann bleibe diese unwirksam und der Mensch folge unfehlbar sicher der bösen Lust. Gleichwohl sei diese Gnade an sich suffizient und würde unter andern Umständen auch efficax sein. Aber der Mensch hat durch eigene Schuld (Trägheit, Nachlässigkeit im Gebete, Sünde) Umstände geschaffen, daß sie nicht genügt und Gott keine stärkere Gnade gibt. Besser wohl und correcter ist die Formulirung des Card. Noris, der ausdrücklich eine gratia remote sufficiens zugibt und betont, daß Gott, wenn der Mensch nur betete, reichere

---

1) Vgl. Näheres etwa bei Billuart, De Deo, Diss. 5—8 und De gratia, Diss. 5; ebenso bei v. Schäzler, Neue Untersuchungen, S. 87—227.

Gnade geben würde. — So im wesentlichen auch der h. Alphons von Ligouri, mit dem Unterschiede, daß er die gr. efficax nicht ausschließlich durch die delectatio wirken läßt, sondern auch durch anderweitige Motive (Furcht, Hoffnung u. s. w.)[1]. — Das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen hat dann seinen Grund in ewigen Decreten, kraft welcher Gott entschlossen ist, gewissen Menschen die gr. efficax zu geben, andern aber nicht[2].

Gegen dieses System wird eingewendet, daß es einen falschen Begriff der gr. efficax aufstelle, indem nach Lehre der Schrift, der Väter, selbst Augustin's, ferner der Kirche und der Erfahrung der Mensch keineswegs immer durch das Motiv der delectatio wirksam zum Guten bewegt werde, sondern sehr oft auch durch den Einfluß anderer Motive, der Furcht, eines Vernunftgrundes oder des kalten Pflichtgefühles[3]. Außerdem erkläre die Theorie nicht, wie die von ihr gelehrte Gnade mit ihrem moralischen Einflusse unfehlbar wirksam sei. Denn erst im Jenseits ziehe uns die himmlische Lust mit unwiderstehlicher Gewalt zum Guten hin, nicht aber schon im Dunkel des Glaubens.

3. Das System der Molinisten (Molina, † 1600, Lessius u. a.) läßt sich im wesentlichen auf folgende Puncte zurückführen.

a) Gott gibt jedem Menschen die **gratia proxime** oder doch **remote sufficiens.** Die erstere macht nicht bloß die Potenz als Potenz complet, sondern gibt auch schon unmittelbar die volle Fähigkeit zum Acte selbst.

Jede gr. sufficiens ist auch bis zu einem gewissen Puncte durch sich selbst (ab intrinseco) wirksam, und zwar physisch und moralisch. Sie ist physisch wirksam, sofern sie als gr. praeveniens innerlich in die geistigen Potenzen hineingeflößt, dieselben physisch verändert, sie übernatürlich bewegend (durch Erleuchtungen und Affecte) und sie zugleich zu übernatürlichem Handeln stärkend und erhebend. Moralisch wirkt diese Gnade, sofern sie, in der angegebenen Weise thätig, den Willen zugleich einladet, sich heilsam zu entschließen. Jeder gr. sufficiens eignet also, sagen diese Theologen, durch sich selbst die sog. efficacia virtutis, sofern sie dem Menschen die volle Kraft zum Handeln gibt.

---

1) Vgl. Herrmann, Instit. theol. dogm. tom. 2. S. 122. Rom 1897.
2) Vgl. Keller, O. s. Aug. im neuen Kirchenlexicon. I. S. 1667 f.
3) Vgl. oben S. 41.

b) Die gr. sufficiens führt aber nicht durch sich allein (ab intrinseco) die Zustimmung selbst, den freien Act herbei, sie hat nicht die efficacia connexionis cum effectu (consensu); vielmehr hat sie diesen Erfolg insofern von außen her (ab extrinseco), als derselbe vom Willen selbst abhängig ist.

Der Wille kann eben der Gnade widerstehen und sie so unwirksam machen; er kann aber auch, nicht zwar aus sich allein, sondern in steter Verbindung mit der Gnade, mit welcher er Ein einheitliches Princip der Thätigkeit ausmacht, sich für den Act entscheiden und so die Gnade erfolgreich machen. Die Gnade setzt dann als adiuvans et perficiens ihre Thätigkeit fort, und der Wille bringt mit ihr das Werk zu Stande.

Es unterscheidet sich also diese Ansicht durchaus von der semipelagianischen. Gemäß letzterer macht der Wille rein aus sich mit seiner natürlichen Kraft den Anfang zum guten Werke, und erst hinterher setzt dann die Gnade ein. Die Molinisten aber lehren mit Recht, daß der Wille unmöglich aus sich selbst beginnen könne, sondern nur in der angegebenen Verbindung mit der gratia confortans et elevans.

Auch die Molinisten berufen sich auf Schriftstellen, und zwar auf diejenigen, welche aussagen, daß vom Verhalten des Willens die Wirksamkeit oder Nichtwirksamkeit der Gnade abhange[1]); ferner auf Väterstellen, welche denselben Gedanken ausdrücken; endlich glauben auch sie, sich auf den h. Augustin und den h. Thomas berufen zu können.

c) Die göttliche Präscienz der freien Handlungen hat ihren Grund in der scientia media, vermöge welcher Gott mit unfehlbarer Gewißheit voraussieht, was das freie Geschöpf, wenn er es schafft, unter diesen oder jenen Verhältnissen, unter dem Einfluß dieser oder jener Gnade frei thun, ob es zustimmen wird oder nicht.

Gott, erläutern wohl die meisten Vertreter der scientia media, als die Quelle und der Inbegriff aller Wahrheit, erkennt mit untrüglicher Gewißheit in seinem Wesen alle Wahrheit. Nun aber ist es gewiß eine Wahrheit, was das Geschöpf unter bestimmten Verhältnissen thatsächlich thun wird. Und folglich wird es von Gott erkannt. — Was Gott in dieser Weise vorausgesehen, tritt, wenn er das freie Wesen wirklich schafft, mit unfehlbarer Gewißheit ein; es ist nothwendig, daß es ein-

1) Jerusalem, Jerusalem, — quoties volui congregare filios tuos, — et noluisti? Matth. 23, 37. — Dura cervice, — vos semper Spiritui sancto resistitis, sicut patres vestri ita et vos. Apg. 7, 51.

tritt, weil eben Gottes Erkenntniß nothwendig unfehlbar ist. Aber es tritt als in sich freie, nicht als nothwendige Handlung ein, denn als etwas Freies, nicht als etwas Nothwendiges wurde es von Gott vorausgesehen.

4. Die Congruisten (Suarez a. a.) suchen der göttlichen Gnade einen mehr entscheidenden Einfluß einzuräumen, als dieses im molinistischen System anscheinend der Fall ist, und leiten deßwegen den Unterschied der gr. efficax und sufficiens nicht lediglich vom Erfolge, sondern einigermaßen auch von der Gnade selbst, d. h. von jener Beschaffenheit ab, welche gewisse Umstände der Gnade geben. Von der Thatsache ausgehend, daß die Beschaffenheit der äußern Umstände (Ort, Zeit, Umgebung u. s. w.), namentlich der innern Geistesverfassung, jenachdem sie angemessen sind oder nicht, einen großen Einfluß auf die menschlichen Willensentscheidungen ausüben, unterscheiden sie eine gr. congrua und incongrua. Gott sieht nämlich per scientiam mediam unfehlbar gewiß voraus, welche innern und äußern Verhältnisse bei den einzelnen Menschen für die Aufnahme und Thätigkeit der Gnade günstig oder nicht günstig sind. Schafft er nun die Menschen und versetzt er sie in die betr. Verhältnisse, dann erweist sich in der That bei den einen die Gnade als congrua (efficax), bei den andern als incongrua (inefficax, mere sufficiens).

Dieses System unterscheidet sich nicht wesentlich vom molinistischen. Denn auch beim Congruismus hängt schließlich der Erfolg der Gnade von der Entscheidung des freien Willens ab, mag diese Entscheidung auch durch die von Gott berücksichtigten Verhältnisse zugleich mitbeeinflußt sein. In sich selbst aber, ihrer innern Natur nach unterscheidet sich die gr. congrua nicht von der incongrua. Zudem läugnen auch die Molinisten nicht, daß Gott jene Verhältnisse berücksichtige, und daß dieselben demnach in der Gnadenordnung eine entsprechende Stelle einnehmen.

5. Zu allen diesen kommt endlich noch, so wollen wir zusammenfassend sagen, das syncretistische System Tournely's und mancher andern Theologen[1]). Dasselbe sucht eine Mittelstellung zwischen den übrigen Systemen einzunehmen, wobei die Vertreter desselben sich dem

1) Petavius, Thomassin, Habert, der h. Alphons, Knoll, Rohling, Katschthaler.

einen oder andern dieser Systeme mehr oder weniger nähern; zum Theil nimmt man für die leichtern Werke die ab extrinseco, für die schwierigern die ab intrinseco wirksame Gnade an.

In anderer Weise sucht Scheeben eine Vermittelung zwischen Thomismus und Molinismus herzustellen [1]). Zwar klingen seine Bemerkungen über göttliche Präscienz und göttliche Beeinflussung der freien Handlungen zum Theil thomistisch [2]). Gleichwohl hält er die molinistische wie die thomistische Doctrin für einseitige Extreme, die von der richtigen Mitte abweichen. Indessen dürfte Scheeben's eigene Theorie nicht gerade leicht verständlich sein; sie hat auch Widerspruch gefunden [3]).

6. Um wenigstens einiges zur Beurtheilung der genannten Systeme unmaßgeblich zu sagen, so sind alle zumal kirchlich zuläßig. — Im Einzelnen hat die Theorie der Augustiner zu wenig berühmte Auctoritäten für sich und dem Gesagten zufolge auch wohl zu gewichtige sachliche Bedenken gegen sich, um hier noch einmal in Frage zu kommen. Der Congruismus ist mit dem Molinismus innerlich zu nah verwandt, und bedarf deßwegen auch keiner eigenen Berücksichtigung. Und so erübrigen nur noch die beiden berühmten Systeme der Thomisten und der Molinisten; denn von den zuletzt genannten vermittelnden Theorien, in

---

1) Dogmatik I. n. 444 ff. Vgl. Lit. Handw. n. 306. S. 106 f.

2) In der Dogmatik a. a. O. heißt es: „Weil die Creatur in ihrer freien Thätigkeit von Gott innerlich abhängig ist, d. h. nur auf Grund einer ihr von Gott mitgetheilten Bewegung und unter seiner Mitwirkung thätig werden kann und wird, so stellt sich die freie Thätigkeit der Creatur für das Auge Gottes dar als der Verlauf einer von Gott ausgegangenen und getragenen Bewegung, nämlich die guten Handlungen als Durchführung und Abschließung der Bewegung in der von Gott intendirten und angebahnten Richtung, die bösen Handlungen als eine von der Creatur bewirkten Verkehrung und Ablenkung der Bewegung in eine von Gott nicht intendirte Richtung hinein. Folglich kann und muß Gott die freien Handlungen nicht als von ihm unabhängige Erscheinungen an den Wesen außer ihm, sondern in ihrem Ursprunge aus dem von ihm selbst abhängigen geschöpflichen Willen, oder von ihrer Wurzel aus und damit von sich selbst als der ersten Wurzel der geschöpflichen Freiheit und ihrer Thätigkeit aus, erkennen, so zwar, daß die freie Thätigkeit der Creatur nicht ihre Strahlen in Gott hineinwirft, sondern vielmehr vermöge ihrer Abhängigkeit von Gott von seiner Erkenntniß bestrahlt wird u. s. w."

3) Vgl. Laacher Stimmen. 1880. II. 211 und Lit. Handw. n. 307. S. 150 f.

denen schließlich alle Schwierigkeiten zusammentreffen, braucht auch nicht eigens Rede zu sein.

Jene beiden großen Systeme haben das Gemeinsame, daß sie das Geheimniß, wie Gnade und Freiheit zusammenwirken und wie die Gnade unbeschadet der Freiheit unfehlbar wirksam sei, in einer Weise zu erklären suchen, daß der der Gnade gebührende Einfluß nicht verkümmert und zugleich das große Gut der Freiheit nicht verkürzt wird.

Die thomistische Lösung speciell hat zahlreiche berühmte Auctoritäten für sich, die Beweisführung aus der h. Schrift erscheint gewichtig, mit gutem Grunde beruft sie sich auf den h. Augustin und insbesondere auf den h. Thomas. Sie ist auch recht geeignet, Gott in seiner Macht und Oberherrlichkeit zu zeigen und den Menschen zur tiefsten Demuth, wie zur vertrauungsvollen Hingabe an Gottes Barmherzigkeit anzuleiten. Die göttliche Präscienz der freien Handlungen endlich bringt der Thomismus dem Verständniß nah genug.

Aber auch die molinistisch-congruistische Theorie hat viele berühmte Namen für sich. Auch sie behauptet sich im Einklang mit der Schrift, den Vätern, dem h. Augustin und selbst mit dem h. Thomas. Der unverkümmerte Fortbestand der Freiheit insbesondere unter dem Einflusse der Gnade ist vom molinistischen Standpuncte aus nicht schwer verständlich. Wie aber beide Systeme durch eigenartige Vorzüge sich ungefähr die Wage halten, so dürfte von den beiderseitigen Schwächen beinah dasselbe gelten.

Aus der Art und Weise, wie die Thomisten sich den göttlichen Concurs zu den sündhaften Handlungen der Geschöpfe denken, dürfte ein wesentlicher Anstand gerade gegen ihr System sich nicht ergeben. Die Molinisten sagen: Gott gibt bloß die nothwendige Kraft zum Acte, obgleich er unfehlbar gewiß voraussieht, daß mit Hülfe seines Concurses ein Act zu böser Stande kommt. Die Thomisten aber: Gott gibt nicht das Wollen des Bösen, sondern nur die Thätigkeit als solche, obgleich er voraussieht, daß der Mensch dieser Thätigkeit eine verkehrte Richtung geben wird.

Was die praemotio physica anbetrifft, so behauptet der Thomismus mit Berufung auf die göttliche Allmacht den ungeschmälerten

Fortbestand der menschlichen Freiheit. Indessen gelingt es ihm wohl nicht so ganz, die dunkle Frage nach dem Wie in ganz befriedigender Weise aufzuhellen. Der Thomismus stellt uns hier vor ein Geheimniß der göttlichen Allmacht. — Die Molinisten hingegen kommen über eine andere Schwierigkeit wohl kaum hinweg. Sie sagen: Von zwei contradictorischen Sätzen (z. B. Petrus wird fallen, wird nicht fallen) ist der eine vor jeglichem Decrete Gottes nothwendig wahr, der andere falsch. Und da der allwissende Gott in seiner Wesenheit alle Wahrheit erkennt, so erkennt er von Ewigkeit her, welcher von diesen beiden Sätzen wahr und welcher falsch ist. — Darauf antworten aber die Thomisten, daß von einer Wahrheit oder Falschheit jener Sätze keine Rede sein könne, so lange durch göttlichen Beschluß nicht einmal feststehe, daß Petrus in Zukunft überhaupt existiren werde; denn die Wahrheit sei eine Proprietät des Seienden [1]). Und so stellt uns der Molinismus vor ein Mysterium des göttlichen Erkennens.

Der Versuch einzelner Theologen, die Präscienz der freien Handlungen aus der göttlichen Ewigkeit zu erklären, die ja als untheilbarer Act allen Zeiten und Dingen gegenwärtig sei, kann nicht befriedigen. Denn der Umstand, daß Gott die Dinge ewig schauen kann und schaut, hat seinen letzten Grund doch wieder nur in der molinistischen scientia media in Verbindung mit dem Schöpfungsdecret, oder in den thomistischen Decreten allein [2]).

Eine gewisse Schwierigkeit, vielleicht auch eine gewisse Härte [3]) dürfte in der thomistischen Lehre liegen, daß einerseits der Wille der gr. sufficiens nicht widerstehen dürfe, um die efficax zu erlangen, und daß andererseits auch schon dieses Nichtwiderstehen ein Werk wirksamer Gnade sei. So läuft schließlich alles Heil auf die wirksame Gnade allein hinaus, die Gott dem einen aus Barmherzigkeit gibt, dem

---

1) Ante Dei decretum nihil est determinate futurum. Ergo nulla futuri veritas sive formalis, sive obiectiva, quia veritas sequitur ad ens tamquam eius proprietas. Billuart, De Deo. Diss. 6. a. 4. §. 1. Dico 5. Etwas später, in seiner Antwort auf die erste Objection, fügt derselbe Theologe hinzu: Intantum vera est propositio enuntians id quod erit, in quantum erit id quod enuntiat. Atqui ante Dei decretum de futuro Antichristo, eritne aut non erit Antichristus, incertum est. Ergo et incertum est, an enuntiatio de illo futuro sit vera. Vgl. auch Kleutgen, Instit. theol. I. n. 547 f.

2) Vgl. die Notizen Grundz. I. S. 136 f.

3) Vgl. Heinrich, Dogmatik III. S. 654.

andern aber aus gerechten Ursachen entzieht[1]). Der weitere Umstand aber, daß nach thomistischer Auffassung die Gnade durch sich selbst wirksam ist, scheint nicht geeignet, der thomistischen Gnadenlehre jene anscheinende Härte zu nehmen. — Indessen, vergleichen wir beide Systeme miteinander, so ist freilich die Weise, wie die Gnade ihren Einfluß ausübt, nach beiden recht verschieden; die souveräne Herrschaft der Gnade jedoch dürfte sich in beiden in gleichem Grade geltend machen. Nach dem Thomismus führt Gott selbst den Act herbei, aber als freien Act, und führt so die einen zum Heile, die andern nicht. Nach dem Molinismus gibt Gott einzelnen Menschen Gnaden, von denen er mit unfehlbarer Gewißheit voraussieht, daß sich der Wille fügen wird; den andern solche, von denen er mit derselben Gewißheit das Gegentheil voraussieht. Hier wie dort wird das Ergebniß sein: Deus meus es tu, in manibus tuis sortes meae[2]).

Wir haben uns bemüht, die beiden Systeme der Thomisten und Molinisten möglichst objectiv vorzulegen. In der immerhin wünschenswerthen Lage, uns für das eine oder andere entscheiden zu können, sind wir einstweilen nicht. Wir finden eben, indem wir abwägen, weder hier noch dort jenes durchschlagende Uebergewicht von Vorzügen, welches uns veranlassen müßte, uns zu Gunsten des einen, zu Ungunsten des andern mit Bestimmtheit zu erklären. Unter allen Umständen muß man sich freuen, zwei so gewaltige Geistesschöpfungen zu besitzen, die, von verschiedenen Standpuncten ausgehend, wenigstens als bewundernswerthe Versuche gelten müssen, in das tiefe Dunkel unserer Lehre ein wenig einzudringen. Wir haben es mit einem Geheimniß zu thun, zu dessen erschöpfenden

1) Contenson schreibt: Quantum vero ad mala futura, praesertim mala culpae dicendum, illa cognoscere in suo decreto permissivo, quo Deus habet propositum, non impediendi peccatum ob iustissimas causas, aliquando vero apertas, aliquando vero occultas, ob quas etiam denegat auxilium efficax, ex qua subtractione videt Deus sequi peccatum, non tamquam ex causa peccati, sed tamquam ex removente prohibens, sicut praevideri potest corruptio carnium ex remotione salis, casus tecti ex remotione columnae cui innititur. Quod facile concedes, si consideres, hominem ex nihilo productum et ad deterius per peccatum originale redactum, sibi relictum proprio infirmitatis pondere in peccatum tendere. Theol. mentis et cordis. l. 2. Diss. 2. c. 1. Spec. 2. Ein ähnlicher Gedankengang bei Billuart. Vgl. oben S. 44 f.

2) Ps. 30, 16.

Erklärung das diesseitige Erkennen nun einmal unzulänglich ist. — Die berühmte Congregatio de auxiliis gratiae (1597—1607) unter den Päpsten Clemens VIII., Leo XI. und Paul V. hatte beiläufig 200 Sitzungen, zum Theil unter päpstlichem Vorsitz. Die berühmtesten Theologen der verschiedensten Länder, Orden, Schulen waren zur Berathung zugezogen. Papst Clemens machte barfuß einen Bittgang zu den sieben Hauptkirchen Roms, um die Erleuchtung des h. Geistes zu erflehen. Nach nahezu zehnjähiger, eingehender Prüfung beider Systeme hat dann das kirchliche Lehramt, ohne eine Entscheidung zu treffen, den Theologen gestattet, beide, ohne gegenseitige Verketzerung und Verunglimpfung, in besonnener Weise vorzutragen[1].

Dritte Abtheilung.

Die Austheilung der göttlichen Gnade.

---

§. 11.

Freiheit Gottes in der Gnadenspendung.

Die Pelagianer, soweit sie eine Gnade zuließen[2], und ebenso die Semipelagianer läugneten die Freiheit Gottes in der Gnadenspendung durch die Behauptung, der Mensch könne durch seine natürlich guten Werke (Gebet u. dgl.) die übernatürliche Gnade de condigno (Pelagianer) oder doch de congruo (Semipelagianer) verdienen. Daß nun mit Hülfe der übernatürlichen Gnade weitere Gnade verdient werden könne, wird später als katholische Lehre nachgewiesen werden.

Die Behauptung, daß mit rein natürlichen Kräften übernatürliche Gnade irgendwie verdient werden könne, widerspricht dem katholischen Dogma.

---

1) Denzinger, n. 964. — Die Literatur über Thomismus und Molinismus ist nahezu unübersehbar. Einschlägige Schriften wurden im Laufe der Darstellung erwähnt; vgl. insbesonoere oben S. 42 f. Eine sehr gute orientirende Uebersicht wenigstens über die neuere Literatur gibt Morgott im Lit. Handw. n. 424 und 425.

2) Vgl. oben S. 9 f.

1. Die Kirche spricht unsere Lehre schon in Orange aus[1]), dann in Trient[2]).

2. Die h. Schrift lehrt Röm. 9—11 eingehend, daß weder die Juden durch rein natürliche Gesetzeswerke, noch auch die Heiden durch ihre rein natürlich guten Werke die übernatürliche Gnade verdienen konnten, daß diese vielmehr ein ganz freies und gnädiges Geschenk Gottes sei[3]).

3. Die Väter vertheidigen unsere Lehre den genannten Irrlehrern gegenüber. Der h. Augustin z. B. schreibt: Non gratia ex merito, sed meritum ex gratia; — gratis das, gratis salvas, omnia merita praecedis[4]).

Der alte theologische Grundsatz: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, steht keineswegs mit dem Gesagten als angeblich pelagianischer Gedanke in Widerspruch, wie die Jansenisten verläumdeten. Wir können nämlich jenen Satz von solchen Werken verstehen, die mit Hülfe der übernatürlichen Gnade verrichtet werden, und dann hat er selbstredend keine Schwierigkeit. Wir können ihn aber auch von den natürlich guten Werken verstehen, welche der Ungläubige und Sünder, nach Umständen durch die gr. medicinalis unterstützt, verrichtet. Dann aber geht der Sinn nicht dahin, daß die natürlich guten Werke die Gnade irgendwie verdienen, auch nicht, daß sie positiv auf den Empfang derselben vorbereiten, der Seele eine Verfassung mittheilend, von welcher die Gnade als naturgemäße Ergänzung oder Vollendung gefordert wird. Der Sinn ist einfach dieser: Gott läßt denjenigen, welche durch natürlich gute Werke sich negativ vorbereiten, d. h. das Hinderniß der Gnade, die Sünde und die Anhänglichkeit an sie unter dem Beistande der gratia medicinalis thunlichst entfernen,

---

1) Si quis per invocationem humanam gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. — Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Denz. n. 146 u. 161. Vgl. n. 149.

2) Nullis eorum existentibus meritis (adulti ad iustificationem) vocantur. Sess. 6. c. 5.

3) Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. 9, 16. — Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia. 11, 6. Vgl. Eph. 2, 8 f.; II Tim. 1, 9.; I Cor. 4, 7.

4) Serm. 169 (de verbis apost.) n. 3.

thatsächlich weitere Hülfe und schließlich auch die übernatürliche Gnade angedeihen, nicht weil er irgendwie verpflichtet ist, sondern weil er in seiner Barmherzigkeit das Heil aller ernstlich will und deßhalb alle, die ernstlich wollen, dem Heile zuführt. Jener Grundsatz beeinträchtigt also die Gratuität der Gnade in keiner Weise. — Die absolute Freiheit göttlicher Gnadenspendung zeigt sich auch darin insbesondere, daß Gott wirksame übernatürliche Gnade nicht selten solchen spendet, bei denen auch selbst jene negative Vorbereitung nicht zu finden ist [1]).

4. Das theologische Denken argumentirt ganz einfach: Ein rein natürlich gutes Werk steht zu einem wahrhaft übernatürlichen Lohne nicht in Verhältniß und kann folglich einen solchen auch nicht beanspruchen.

§. 12.

Allgemeinheit der göttlichen Gnadenspendung zunächst für alle Christgläubigen.

Obgleich die göttliche Gnadenspendung von der einen Seite eine ganz freie ist, so ist sie von der andern Seite dennoch eine ganz allgemeine, alle Menschen umfassende. Wir zeigen zunächst, daß Gott allen Getauften, also allen Christgläubigen hinlängliche Gnade spende, um die Sünde meiden und Gottes Gebote halten zu können. Zum Nachweise im einzelnen theilen wir die Gläubigen in drei Classen: Gerechte, Sünder und verstockte Sünder.

1. Nach Lehre der Jansenisten gibt Gott den Gerechten nicht immer wahrhaft ausreichende Gnade; er gibt ihnen vielmehr nicht selten eine Gnade, die nur insofern hinreichend ist, als sie unter andern Umständen das Können geben würde; unter den vorhandenen Umständen aber, gegenüber dem Einflusse einer solchen Begierlichkeit, thut sie es nicht.

Gemäß der katholischen Glaubenslehre hingegen gibt Gott allen Gerechten wahrhaft ausreichende Gnade, so oft sie derselben bedürfen, sei es die gr. proxime, oder sei es die remote sufficiens.

a) Das kirchliche Lehramt äußerte sich bereits in Orange [2]),

---

1) Vgl. Suarez, De gratia l. 4. c. 15. — Schwane, IV. S. 203 ff.; auch Kirschkamp im neuen Kirchenlexicon. V. S. 744.

2) Denz. n. 169.

sodann in Trient[1]), endlich Jansenius gegenüber, dessen gegentheilige Lehre für häretisch erklärt wurde[2]).

b) Die h. Schrift bemerkt, daß Gott die Gerechten nicht verlasse, sondern sie schütze; daß er sie nicht versucht werden lasse über ihre Kräfte hinaus, vielmehr den guten Ausgang gebe; und daß in Folge dessen Gottes Gebote für dieselben leicht seien[3]).

Dabei besteht freilich, daß Gott nicht allen Menschen, auch nicht allen Gläubigen und Gerechten, dasselbe Maß von Gnaden gibt, sondern daß er im übrigen nach Maßgabe seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in freier Weise schaltet[4]).

c) Bezüglich der Väterlehre genügt auch hier der Hinweis auf den h. Augustin. Derselbe schreibt: (Deus) nusquam tibi deest, tu illi noli deesse[5]), und bemerkt: Deus — (iustificatum) non deserit, si non deseratur. — Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis[6]).

Und doch lehren die Väter, z. B. gerade der h. Augustin, wie auch der h. Joh. Chrysostomus anscheinend, daß Gott den Petrus mit seiner Gnade verlassen habe, in Folge dessen dieser in der Versuchung unterlegen

---

1) Nemo temeraria illa et a patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis. — — Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur. Sess. 6. c. 11. vgl. can. 18. So auch das Vatic. sess. 3. c. 3: Gratia sua (Dominus fideles) confirmat, non deserens, nisi deseratur. Die angeführten Sätze sind fast wörtlich dem h. Augustin entlehnt.

2) Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes quas habent vires sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant. Denz. n. 966.

3) Oculi Domini super iustos et aures eius in preces eorum. Ps. 33, 16. Vgl. Ecclus 2, 12 f. — Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. I Cor. 10, 13. — Jugum enim meum u ve est et onus meum leve. Matth. 11, 30. Vgl. 1 Joh. 5, 3.

4) Et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum. Matth. 25, 15. Vgl. 11, 21 ff. 13, 11 ff.; I Cor. 12, 11.

5) Enarr. in Ps. 39. n. 27.

6) De nat. et gr. c. 26 und 43.

sei[1]). — Indessen läugnen diese Väter keineswegs, daß jener Apostel im Augenblicke der Gefahr wenigstens die gr. remote sufficiens, die Gnade zum Gebete besessen habe. Aber Petrus ließ sie unbenutzt, empfing deßwegen keine weitere Gnade und fiel durch eigene Schuld. Darum bemerkt derselbe h. Augustin: Petrus si voluisset, ter Deum non negasset[2]).

2. Daß Jansenius bezüglich der Sünder die Allgemeinheit wahrhaft zureichender Gnade nicht zugibt, versteht sich dem Gesagten zufolge ganz von selbst. Auch nach Lehre der Prädestinatianer[3]) wird diese Gnade denjenigen entzogen, die nicht zum ewigen Leben vorausbestimmt sind.

Es ist aber mindestens sententia certa, daß, wenigstens rücksichtlich der christlichen Sünder, das Gegentheil der Fall ist. Das beweisen die Aussprüche des Lateranense IV.[4]) und des Tridentinums[5]). Das lehrt die h. Schrift, die alle Sünder eindringlich zur Bekehrung einladet; die versichert, daß Gott die Bekehrung aller wolle und für alle seinen Sohn hingegeben habe, damit keiner verloren gehe[6]), und die hinzufügt, daß Christus dem verlorenen Schafe folge, bis er es findet[7]), daß er an der Thüre des sündigen Herzens anklopfe und am Throne des Vaters Anwalt des Sünders sei[8]). Mit Rücksicht auf alles dieses erklärt der h. Augu-

1) Ideo beatum Petrum Dominus paululum subdeseruit, ut in illo totum humanum genus posset agnoscere, nihil se sine gratia Dei valere. Augustin Serm. 124 (de temp.) n. 1. Vgl. den h. Chrys. Hom. 31 in ep. ad Hebr. n. 3.

2) De unit. eccl. c. 9.

3) Vgl. oben S. 10.

4) Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Denz. n. 357.

5) Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum excitante Deo per poenitentiae sacramentum merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Sess. 6. c. 14. Vgl. sess. 14. c. 1.

6) Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis. Ez. 33, 11. Vgl. 18, 30 ff. — Venit enim Filius hominis salvare quod perierat. Matth. 18, 11. — Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Joh. 3, 16. Vgl. II Petr. 3, 9; I Tim. 2, 4.

7) Luc. 15, 4 ff.

8) Poenitentiam age! Ecce, sto ad ostium et pulso. Offb. 3, 19. — Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum iustum. I Joh. 2, 1.

stin, daß der Sünder jeden Tag und jeden Augenblick seine Bekehrung in der eigenen Hand habe: Nonne si vis hodie fit? nonne si vis, modo fit [1])?

3. Unter Verstockung (obduratio) verstehen wir die Verhärtung des Willens im Bösen. Gibt der Wille, der Gnade widerstrebend, sich fortgesetzt der Sünde hin, dann wird ihm die Gnade mehr und mehr entzogen, der Einfluß Satan's steigt, der Hang zur Sünde wächst, die Richtung des Willens wird hartnäckig böse. Die Verstockung ist eine vollendete (perfecta), wenn, wie bei den Verdammten, eine Sinnesänderung ganz unmöglich; sie ist eine unvollendete (imperfecta), wenn eine solche zwar noch möglich, aber äußerst schwierig ist.

Mit der allmählichen Verstockung des Willens hält die Verblendung (obcaecatio intellectus) gewöhnlich gleichen Schritt. Die Leidenschaft bewirkt Ueberdruß an der höheren Wahrheit und Widerstreben gegen die erleuchtende Gnade. Und so wird auch diese Gnade mehr und mehr entzogen; Leidenschaft und Teufel verwirren und verdrehen das richtige Urtheil. Und so entsteht die Verblendung, in welcher der Mensch, von seinen eigenen niederen Gedanken und falschen Grundsätzen beherrscht, die höhere Wahrheit förmlich ablehnt oder einfach ignorirt.

Einige rigoristische Theologen waren nun der Meinung, es gebe verstockte Sünder, denen Gott alle Gnade, auch selbst die Möglichkeit des Gebetes entziehe, in Folge dessen es ihnen unmöglich sei, die Sünde zu meiden und sich zu bekehren. Wir aber vertheidigen mit den meisten Theologen als sententia certa, daß Gott auch allen verstockten Sündern bis zu ihrem Tode, wenigstens von Zeit zu Zeit, Gnade gibt, die zu einer Sinnesänderung (wenn auch nur remote) ausreichend ist.

a) Die Kirche schreibt ohne Einschränkung allen Sündern die Möglichkeit der Bekehrung durch Gottes Gnade zu [2]).

b) Dasselbe thut die h. Schrift [3]). Ja, sie hebt ausdrücklich hervor, daß gerade auch bei verstockten Menschen Gottes Gnade thätig sei [4]).

---

1) In Ps. 63. n. 19.

2) Vgl. oben S. 57 das Lateranense und das Tridentinum.

3) Vgl. S. 57.

4) Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui sancto resistitis. Apg. 7, 51. — Benignitas Dei ad poeniten-

Wenn es in der h. Schrift bisweilen heißt, daß Gott selbst es sei, der den Sünder verstocke, so ist Folgendes zu bemerken: Die eigentliche und bewirkende Ursache jener traurigen Seelenverfassung ist dem Gesagten zufolge der Mensch selbst durch fortgesetzte hartnäckige Sünde. Zum Zustandekommen derselben aber wirken, freilich in verschiedener Weise, zwei Factoren mit. Direct, durch moralischen Einfluß, wirkt der Teufel mit; Gott der Herr nur indirect, indem er in weiser Absicht, zur spätern Verherrlichung seiner Gerechtigkeit, die Verstockung zuläßt, zur Strafe seine Gnade verkürzt, auch selbst Geduld und Langmuth übt und irdisch segnet oder straft, obgleich er voraussieht, daß der Mensch in seiner Bosheit sich in Folge alles dessen nur noch mehr verstocken wird. — Und so erklären sich die Bemerkungen der h. Schrift über die Verstockung und Verblendung der Juden [1]), über die Verhärtung des Pharao [2]) und über den unseligen Tod des Antiochus, der zwar betete und bereute, aber mit einem unaufrichtigen Herzen [3]).

Wenn von der Sünde wider den h. Geist gesagt wird, daß sie die Unmöglichkeit der Buße nach sich ziehe [4]), so ist zu bemerken, daß jene Sünde eben die freiwillige Verstockung in sich schließt. So lange aber jemand sich freiwillig verstockt, ist die Buße natürlich unmöglich. Aber darum ist es nicht unmöglich, wenn auch schwer, unter dem Einfluß der Gnade die Verstockung abzulegen und sich zu bekehren. Nur von der moralischen Unmöglichkeit, d. h. von der großen Schwierigkeit der Bekehrung spricht die h. Schrift.

c) Mit dem Gesagten stimmt die Lehre der Väter überein. Zu der eben erwähnten Schriftstelle (Joh. 12, 39) bemerkt z. B. der h. Augustinus: Die Juden konnten deßwegen nicht glauben, weil Gott, der in seinem Erkennen nicht irren kann, ihren Unglauben

---

tiam te adducit; secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae. Röm. 2, 4 f.

1) Propterea (Judaei) non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: Excaecavit oculos eorum et induravit cor eorum. Joh. 12, 39 f.

2) Dicit enim scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam et ut annuntietur nomen meum in universa terra. — Ergo cuius vult miseretur, et quem vult indurat. Röm. 9, 17.

3) Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus. II Mach. 9, 13.

4) Matth. 12, 31 f. — Hebr. 6, 4 ff.

voraussah. Daß aber Gott ihren Unglauben voraussah, hatte seinen Grund nicht darin, weil ihnen zu glauben unmöglich war, sondern darin, weil sie nicht glauben wollten[1]). Und anderswo bemerkt derselbe Heilige, Gott entziehe freilich manchem verstockten Sünder das innere Licht, sed nondum penitus, cum in hac vita est[2]). In derselben Weise äußert sich der h. Joh. Chrysostomus[3]).

d) Das theologische Denken weist auf die bedenklichen Consequenzen der entgegengesetzten Lehre hin. Wäre nämlich verstockten Sündern auch die gratia remote sufficiens entzogen, so würde ja in vielen Fällen die Meidung der Sünde ganz unmöglich und deßwegen die Sünde nicht mehr Sünde und nicht mehr strafbar sein. Speciell wäre ein Act christlicher Hoffnung nicht mehr möglich und folglich auch nicht pflichtmäßig. — Die Einrede, jene Unmöglichkeit, die Sünde zu meiden, sei keine vorhergehende (antecedens), dem freien Willen von außen und von vorneherein angethan, sondern eine nachfolgende (consequens), die der Wille selbst durch seine früheren Sünden frei verursacht habe, so daß die spätere Sünde dennoch schuldbar und strafbar sei, ist unzutreffend. Denn nur insofern ist jemand für die Folgen seines Thuns haftbar und strafbar, als er diese Folgen hinlänglich voraussehen konnte. Ein hinlängliches Maß solcher Voraussicht dürfte aber jenen unglücklichen Menschen schwerlich zuzuschreiben sein. — Der h. Thomas argumentirt ganz einfach: Unbeweglich dem Guten oder Bösen anzuhangen, ist erst dem Jenseits, als dem status termini, nicht aber dem Diesseits, als dem status viae eigen. Folglich gibt es bis zum Tode keine absolute Verstocktheit, sondern ist durch Gottes Gnade auch dem Verstocktesten die Bekehrung möglich[4]).

---

1) Non poterant credere, quia hoc Isaias praedixit; hoc autem propheta praedixit, quia Deus hoc futurum esse praescivit. Quare autem non poterant, si a me quaeratur, cito respondeo, quia nolebant. Malam quippe eorum voluntatem praevidit Deus et per prophetam praenuntiavit. Tr. 53 in Joh. n. 6.

2) In Ps. 6. n. 8. — 3) Hom. 68 in Joh. — 4) Comp. theol. c. 145.

§. 13.

Fortsetzung. Allgemeinheit göttlicher Gnadenhülfe für die Ungläubigen und Irrgläubigen. Göttlicher Heilswille hinsichtlich der ohne Taufe sterbenden Kinder.

1. Wir haben es als sententia certa anzusehen, daß Gott allen Ungläubigen, sowohl den positiven, denen Gelegenheit wurde, das Christenthum genügend kennen zu lernen, als auch den negativen, denen eine solche Gelegenheit fehlte, ausreichende Gnade zum Heile gibt. Dasselbe ist erst recht von den irrgläubigen Christen anzunehmen.

a) Aus der kirchlichen Verwerfung verschiedener jansenistischer Lehrsätze durch Alexander VIII. und Clemens XI. folgt zum mindesten, daß den Ungläubigen und Irrgläubigen mancherlei Gnadenhülfe zu Theil wird [1]).

b) Wohl noch deutlicher spricht sich die h. Schrift aus, indem sie erklärt, daß Christus für alle Menschen gestorben sei; daß Gott das Heil aller wolle, und daß der Erlöser die ganze Menschheit und jeden einzelnen Menschen mit seinem Lichte erleuchte [2]). Jeder einzelne dieser Sätze dürfte für sich allein zum Beweise hinreichen.

c) Dasselbe lehren die Väter mit Bezugnahme auf die eben angeführten Schriftstellen [3]), und ein Gleiches gilt von den Theologen. — Zur näheren theologischen Klarstellung dieser schwierigen, auch in unsern Tagen wieder behandelten Frage, dürften sich folgende Sätze aufstellen lassen.

---

1) Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti. Denz. n. 1162. — Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. n. 1244. Vgl. n. 1241—1243.

2) Pro omnibus mortuus est Christus. II Cor. 5, 15. — Qui (Salvator) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire; — qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. I Tim. 2, 4 u. 6. — Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — Ego sum lux mundi. Joh. 1, 9; 8, 12.

3) Vgl. z. B. Johannes Chrysostomus. Hom. 8 in Joh. n. 1.

α) Gott bestraft Heiden, die in der Ungnade sterben, selbstverständlich nur nach Maßgabe ihrer Schuld. Die theologische Sentenz (vgl. Grundz. I. S. 148 f.), daß die göttliche Barmherzigkeit überhaupt das gerechte Maß der Strafe mildere, dürfte speciell bei den Heiden erst recht zur Anwendung kommen.

β) Daß bei den Heiden materielle Todsünden in allerlei, auch den häßlichsten Gestalten, beinah so zahlreich sind, wie der Sand am Meere, unterliegt keinem Zweifel. Ebenso selbstverständlich ist aber, daß nur derjenige erwachsene Heide der ewigen poena damni et sensus verfällt, der in formeller Todsünde (Begehung oder Unterlassung) dahinstirbt.

γ) Erwachsene Heiden, welche ohne formelle Todsünde, aber in der Erbsünde sterben, theilen das Schicksal der ungetauften Kinder. Fälle dieser Art sind an und für sich sehr wohl denkbar, dürften aber in der Wirklichkeit nur selten vorkommen, indem die Entwickelung hier wohl durchweg einen andern Verlauf nimmt.

δ) Gott gibt nämlich allen Ungläubigen, soweit sie ihrer bedürftig sind, die gratia medicinalis zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes. Wirkt der Ungläubige entsprechend mit, hält er sich von schwerer Sünde frei und thut er, was in seinen schwachen Kräften steht, dann führt ihn Gott, früher oder später, auf irgend einem Wege dem übernatürlichen Heile entgegen, sei es, daß er ihn durch seine ordentliche oder außerordentliche Vorsehung mit christlichen Glaubensboten zusammenführt; oder sei es selbst, wie einzelne Theologen annehmen, daß er ihm einen Engel sendet, ihn zu unterrichten; oder sei es endlich, daß er durch innere übernatürliche Erleuchtung und Gnade (etwa auf dem Sterbebette) ihn mit den nothwendigen Glaubensstücken bekannt macht und dann zur vollkommenen Reue und zur Begierdetaufe führt [1].

---

1) Der h. Thomas schreibt: Si aliquis nutritus in silvis vel inter bruta animalia ductum rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. De verit. q. 14. a. 11. ad 1. — Und Toletus bemerkt: Si per tempus licuerit, mittet (Deus) praedicatores suos, — si autem per tempus non licet, vel per se vel per angelum instruet, ut tenet sententia communis theologorum. Enarr. in S. 1. q. 1. a. 1. (q. 1 concl. 5). — Vgl. auch Fischer, De salute infidelium. Essen 1886. F. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege. Brixen, 1899. Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege, im ‚Mainzer Katholik‘, 1900. I. Heft 4 ff. — Ueber die nothwendigen Glaubensstücke vgl. unten §. 19 n. 1.

Diese innerliche Erleuchtung, worauf in jüngster Zeit hingewiesen wurde[1]), mag dann bisweilen in der Weise verlaufen, daß die Gnade, an Gegebenes anknüpfend, erkennen läßt, was in den alten religiösen Traditionen eines Volkes wirkliche von Gott herstammende Offenbarung ist.

Was irrgläubige Christen anbetrifft, so ist ihr Heil gesichert, wenn sie bona fide sind und die Taufgnade bis zum Ende bewahren. Haben sie später schwer gesündigt und vielleicht überdies die bona fides verloren, so wird auch ihnen ausreichende Gnadenhülfe geboten, mittelst welcher sie, redlich mitwirkend, zur vollkommenen Reue gelangen, nach Umständen auch den pflichtmäßigen äußeren Anschluß an die Kirche gewinnen können[2]).

2. Daß Christus auch für die ohne Taufe sterbenden unmündigen Kinder den Tod erlitten, daß Gott auch ihr Heil aufrichtig will und die erforderlichen Gnaden zu geben ernstlich bereit ist, kann nach den vorhin angeführten Schriftstellen keinem Zweifel unterliegen. — Wie läßt sich aber hiermit die Thatsache vereinigen, daß gleichwohl so viele Kinder ohne Taufe sterben und so ohne persönliche Schuld der Seligkeit verlustig gehen?

Einige Theologen (Klee, Knoll) nehmen einfach an, daß Gott solche Kinder vor ihrem Tode wunderbarer Weise zur Begierdetaufe, oder wohl gar zur Wassertaufe durch Engelshand gelangen lasse. Allein diese Annahme hat keine hinlänglichen Gründe für sich. — Die gewöhnlichere und wahrscheinliche Ansicht läßt sich auf folgende Puncte zurückführen.

a) Wie Gott das Heil der Erwachsenen zwar ernstlich, aber unter der Bedingung will, daß sie entsprechend mitwirken, so will er auch das Heil jener Kinder ernstlich, aber unter der Bedingung, daß sie das von ihm geordnete Heilsmittel der Taufe empfangen. Und wie nun manche Erwachsene verloren gehen, nicht durch Gottes Schuld, sondern weil sie durch eigene Schuld die von Gott gestellte Bedingung nicht erfüllen, so gelangen auch viele Kinder nicht zum Heile, weil geschöpfliche Ursachen der Durchführung des göttlichen Heilswillens hindernd in den Weg treten und jenen Kindern den Zutritt zur Taufe verwehren.

1) Vgl F. Schmid a. a. O. S. 173 ff.
2) Vgl. hiezu auch Grundz. der Apologetik. S. 91 ff. 2. Aufl.

Das Haupthinderniß, vielleicht das einzige, ist die Sünde in ihren verschiedenen Gestalten und Wirkungen. Zunächst ist es die Sünde des ersten Stammvaters, welche noch immer einen großen Theil der Menschheit in der Nacht des Heidenthums gefangen hält. Diese Sünde ist es auch, welche physisches Verderben in die leibliche Seite der menschlichen Natur und Gottes Fluch in die gesammte Schöpfung hineintrug. Daher mancherlei Störungen in der Entwickelung des noch ungeborenen Kindes, daher mancherlei physische Katastrophen (Erdbeben, Seuchen u. dgl.), welche den vorzeitigen Tod so vieler Kinder im Gefolge haben. Sehr oft wirken persönliche Sünde und persönliche Schuld der Menschen ein, seien es die Eltern selbst durch ihre Bosheit, Leidenschaft, Leichtsinn, durch Trägheit im Gebete und in guten Werken; oder seien es die Vorfahren, deren Sünden nachwirken; oder seien es andere Menschen, die durch ihre Nachlässigkeit oder Schuld (Brand, Krieg u. dgl.) verderblich werden.

b) Gott räumt aber diese Hindernisse nicht hinweg, theils, weil er's nicht braucht, da dieselben durch die Menschen, nicht durch ihn verschuldet sind; theils, weil es seiner Weisheit entspricht, die naturgemäße Entwickelung der physischen Ordnung, speciell der menschlichen Freiheit, wie sie nun einmal sind, bestehen zu lassen und nicht durch fortgesetztes unmittelbares Eingreifen seiner Allmacht aufzuhalten; theils endlich, weil er sich selbst in seiner Weisheit und Güte verherrlichen will, indem er aus der Zulassung partiellen Uebels der Gesammtheit um so größeres Gut erwachsen läßt.

Gott leitet so die Eltern an zur gewissenhaften Erfüllung ihrer elterlichen Pflichten, zum Gebete und zu guten Werken; er leitet die Getauften an zur Hochschätzung der Taufgnade, zur Dankbarkeit für den Empfang derselben, zur Ausübung thätiger Nächstenliebe an denen, die der Taufgnade noch entbehren (Missionen); er bringt uns endlich durch das beklagenswerthe Schicksal so vieler ohne Taufe sterbenden Kinder die Größe der Sünde zum Bewußtsein und erfüllt mit heilsamer Furcht [1]). — Dabei sei noch bemerkt, daß, so beklagenswerth das Schicksal jener Kinder ist, wir doch vor übertriebenen Vorstellungen über ihr jenseitiges Loos uns hüten müssen. Sie gehen freilich der übernatürlichen Seligkeit verlustig, die Gott ihnen gar nicht schuldet und auf welche sie keinen natürlichen

---

1) Vgl. die Abhandlung: „Der göttliche Heilswille bezüglich der Kinder" in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1887. II. Heft. S. 282 ff.

Anspruch haben; aber von aller positiven Strafe sind sie gänzlich frei[1]).

Auf die Frage endlich, weßhalb Gott eine Welt- und Gnadenordnung eingerichtet habe, in welcher viele Seelen ohne ihre persönliche Schuld zum Heile nicht gelangen, dürfen wir die Antwort geben, daß Gott jedenfalls diejenige Ordnung der Dinge gewählt habe, von der er wußte, daß gerade sie auf dem Wege freien Verdienstes mehr Menschen zum Heile führen würde, als irgend eine andere.

§. 14.

Die Prädestination. — Begriff und Realität derselben; ihr Verhältniß zum menschlichen Verdienste.

Die Gnade, welche Gott in der Zeit austheilt, hat er von Ewigkeit her auszutheilen beschlossen; und so schließt sich die Lehre von der Prädestination naturgemäß an das Vorhergehende an.

1. Unter Prädestination im weitern Sinne verstehen wir einen Act des göttlichen Erkennens und Wollens, vermöge dessen Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, in der Zeit etwas zu thun. Die Prädestination im engern Sinne hat die gesammte übernatürliche Thätigkeit Gottes, also die gesammte Gnadenspendung zum Gegenstande. Obgleich nun aber Gott, wie wir gezeigt haben, allen Menschen hinreichende Gnade gibt, so erhalten doch nicht alle durch ihre eigene Schuld diejenigen wirksamen Gnaden, durch welche sie das Ziel, die himmlische Glorie wirklich erreichen. Und so besteht die Prädestination im engsten Sinne in dem ewigen Rathschlusse Gottes, einer bestimmten Anzahl seiner vernünftigen Geschöpfe die Glorie und die entsprechenden wirksamen Gnaden mitzutheilen. Oder auch, wie der h. Augustinus definirt: Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur[2]).

Betrachten wir nun jenen ewigen Rathschluß Gottes, sofern er Gnade und Glorie zugleich zum Gegenstande hat, so erhalten wir die praedestinatio completa. Trennen wir aber beide Momente und beziehen wir den göttlichen Rathschluß bloß auf das eine oder andere derselben,

---

1) Das Nähere hierüber gehört in die Eschatologie. Vgl. Bautz, Auferstehungsleib, S. 200 f.; Hölle, S. 88 ff.; Weltgericht und Weltende, S. 226 ff. und S. 269; Grundzüge der kath. Dogmatik. IV. S. 265 ff.

2) De dono persev. c. 14. Vgl. S. 1. q. 23. a. 2.

o ergibt sich die praedestinatio incompleta. Man unterscheidet endlich die praed. in ordine intentionis und in ordine executionis, jenachdem der göttliche Rathschluß in sich selbst, oder in seiner objectiven zeitlichen Ausführung betrachtet wird.

2. Die Prädestination eines Theiles der Menschen zur Gnade und Glorie ist kirchliches Dogma, welches schon auf den Synoden von Chiersy 853 und Valence 855 seinen Ausdruck fand [1]). Auch die Lehre der h. Schrift, insbesondere des h. Paulus, ist so unzweideutig klar [2]), daß schon der h. Augustinus erklärt, der Glaube an diese ewige Vorherbestimmung sei so alt, als die Kirche selbst und könne ohne Irrthum nicht geläugnet werden [3]). Außerdem schrieb der h. Lehrer eine eigene Abhandlung über diesen Gegenstand, die Schrift De praedestinatione sanctorum. Die Vernunft argumentirt: Was Gott in der Zeit thut, das hat er von Ewigkeit her gewollt und beschlossen, da sein Wollen in sich selbst ewig und unveränderlich ist.

3. Die Pelagianer behaupteten, der Mensch allein sei Ursache seiner Prädestination; er verdiene sie durch rein natürliche Thätigkeit. Aehnlich die Semipelagianer. Laut ihnen ist jede Gnade, auch die Prädestination Wirkung und Verdienst des guten Anfangs, den der Mensch jedesmal mit seinen natürlichen Kräften macht. Bei Calvin hingegen und den ältern Prädestinatianern kommt menschliches Verdienst und Thun gar nicht in Betracht, sondern ist alles ein Werk nöthigender Gnade. Ohne Rücksicht auf menschliches Verdienst und Mißverdienst, entweder schon vor aller Voraussicht des Falles Adams, wie die Supralapsarier annahmen, oder nach Voraussicht desselben, wie die weniger rigorosen Infralapsarier behaupteten, hat Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit,

1) Die erstere Synode sagt: Deus autem bonus et iustus elegit ex massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam; die letztere: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam. Denz. n. 279 u 285.

2) Scimus autem, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit, quos autem iustificavit, illos et glorificavit. Röm. 8, 28 ff. Vgl. Eph. 1, 4 f; Matth. 24, 22 u. 24; 25, 34.

3) De dono persev. c. 19 u. 23.

die anderen aber zur Unseligkeit und selbst zur Sünde vorausbestimmt. Die ersteren führt er durch nöthigende Gnade unwiderstehlich zum Heile; den andern, für welche Christus auch nicht gestorben ist, entzieht er jegliche Gnade und treibt sie durch die unwiderstehliche Gewalt der bösen Begierde dem Verderben unrettbar entgegen. Aehnlich verhält es sich nach Jansenius Lehre. — Daß die katholische Kirche eine Prädestination in diesem Sinne von jeher verworfen hat, soll nachher gezeigt werden.

4. Die katholischen Theologen sind einig darüber, daß der Mensch die erste übernatürliche Gnade, welche das übernatürliche Heil einleitet, in keiner Weise verdienen könne, und daß somit der Prädestination zu dieser ersten Gnade eine Voraussicht vorgängigen Verdienstes nicht zu Grunde liege. — In gewissem Sinne ferner ist auch die praedest. completa eine unverdiente. Denn mag auch der Mensch, einmal im Stande der Gnade, sich weitere Gnaden und die Glorie ex condigno verdienen können; daß er dieses kann, verdankt er doch der ersten Gnade, und diese ist schlechthin unverdient. — Die Prädestination zur Glorie weiterhin ist insofern unverdient, als das donum perseverantiae, durch welche die Glorie erreicht wird, im strengen Sinne nicht verdient werden kann. — Die Theologen sind endlich auch darüber einig, daß die praedest. ad gloriam in executione sich auf das vorausgegangene Verdienst des Menschen stützt. Denn thatsächlich empfängt derselbe die ewige Seligkeit als Belohnung seiner guten Werke.

Was nun aber die praedest. ad gloriam in intentione anbelangt, so fragt es sich, ob der Rathschluß Gottes, gewisse Menschen zur Seligkeit zu führen, ante oder post praevisa eorum merita gefaßt sei; und eben hier scheiden sich, da bestimmte Erklärungen der Kirche nicht vorliegen, die Wege der Theologen.

5. Die der Schule der Thomisten und der Augustiner angehörigen Theologen behaupten durchweg die praedest. ante praevisa merita und lehren, Gott wolle ernstlich das Heil aller Menschen und gebe allen die gratia vere sufficiens. Aber von allen Menschen liebe er aus besonderer Barmherzigkeit einzelne mit specieller Liebe, bestimme sie zum Heile und dann zu den er-

forderlichen, ab intrinseco wirksamen Gnaden, und führe sie dann durch diese Gnaden und entsprechende Verdienste unfehlbar zu jenem Ziele hin.

Aber auch eine Reihe anderer Theologen faßt die Prädestination in demselben Sinne; so die den Thomisten näher stehenden Löwener Professoren Estius und Sylvius, dann eine Reihe berühmter Jesuiten, z. B. Bellarmin, Suarez, Ruiz, Lugo, Salmeron, Antoine. Letztere erklären, unter Zuhülfenahme der scientia media, die Prädestination in folgender Weise: Ante praevisa merita bestimmt Gott einen Theil der Menschen zur Seligkeit und dann zu jenen Gnaden, von denen er per scientiam mediam unfehlbar voraussieht, daß sie wirksam sein und die endliche Beharrlichkeit zur Folge haben werden.

Zur Begründung ihrer Ansicht machen die genannten Theologen im wesentlichen Folgendes geltend:

a) Sie verweisen auf manche Stellen der h. Schrift, aus denen hervorgehe, daß es Gottes reine Barmherzigkeit sei, wenn er die einen zur Seligkeit bestimme und andere nicht, und daß der Mensch sich selber nichts, sondern alles Gott verdanke [1]).

b) Auch bei den Vätern finden diese Theologen ihre Ansicht ausgesprochen. Daß insbesondere der h. Augustinus auf ihrer Seite stehe, geben selbst einzelne Gegner (Maldonat, Petavius u. a.) zu [2]).

---

1) Miserebor, cui voluero, et clemens ero, in quem mihi placuerit. II Mos. 33, 19. — Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae. — Praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. Eph. 1, 5 u. 11. — Cuius vult, miseretur. Röm. 9, 18. — Quid autem habes, quod non accepisti? I Cor. 4, 7. Vgl. Luc. 10, 21; 12, 32; Röm. 8, 28—31; 9, 11—24; 11, 5—6 u. 33—36.

2) Der h. Augustin schreibt z. B.: Ex duobus parvulis originali peccato obstrictis cur iste assumatur, ille relinquatur; et ex duobus aetate iam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ille non ita vocetur, inscrutabilia sunt Dei iudicia. De dono persev. c. 9. Vgl. De corrept. et gr. c. 8. Die Frage, ob Augustinus die praedestinatio ante praevisa merita lehre oder nicht, ist bis heute controvers. Schwane in neuerer Zeit führt aus, daß der Heilige dieselbe freilich an vielen Stellen anscheinend lehre; daß er aber anderswo auch die Präscienz des bedingt Zukünftigen als Grund der Prädestination und Reprobation zulasse, wenn auch nicht als adä-

Daß der h. Thomas ihre Ansicht theile, ist den Thomisten einfach gewiß [1]).

c) Als vorzüglicher rationeller Grund wird angegeben, daß jeder weise Geist zuerst das Ziel bestimme, also z. B. die Seligkeit des Geschöpfes, und dann erst die entsprechenden Mittel ordne, also die wirksame Gnade und das Verdienst.

d) Die verschiedenen Einreden gegen ihre Theorie und die Prädestination überhaupt werden von den genannten Theologen in folgender Weise erledigt. — Wenn Schrift und Väter nicht selten lehren, wegen ihrer Verdienste werde den Prädestinirten die Seligkeit zu Theil, so sei das vom ordo executionis zu verstehen. Wenn sie weiterhin sagen, der Prädestination gehe die Präscienz voraus, oder erstere stütze sich auf letztere, so beziehe sich dieses ebenfalls auf den ordo executionis. Ein göttlicher Rathschluß bestimme in ordine intentionis einen Theil der Menschen zur Seligkeit. Daß nun diese in ordine executionis die Glorie thatsächlich mit Sicherheit erreichen werden, sehe Gott deßwegen unfehlbar gewiß voraus, weil er vermöge seiner ewigen Willensdecrete entschlossen sei, den Prädestinirten die wirksame Gnade und ein entsprechendes verdienstliches Wirken zu geben.

Speciell die Stelle Röm. 8, 29 (quos praescivit et praedestinavit) habe folgenden Sinn: Denjenigen, welche Gott der Intention nach zur Glorie bestimmt, also als vocati secundum propositum (V. 28) erkenne, denen bestimme er hiernach die Mittel zur Glorie und führe sie dann in ordine executionis durch diese Mittel, nämlich durch die Berufung zur Gnade (vocatio) und die Ertheilung der Gnade (iustificatio) der Gleichförmigkeit mit Christus (glorificatio) entgegen [2]).

---

quaten, da er neben der Präscienz auch noch von andern verborgenen Gründen und geheimnißvollen Rathschlüssen Gottes rede. Vgl. Dogmengeschichte II. S. 559 ff. Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892. sucht hingegen zu beweisen, daß der h. Augustin allerdings die praed. ante praev. merita lehre. Gegen ihn wenden sich dann Huppert im M. Katholik, Febr. 1893. S. 162 ff. und Pfülf in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1893. 3. Heft, S. 483 ff. Gegen letztern dann wieder Schanz in der Tüb. theol. Quartalschr. 1893. 4. Heft. S. 699 ff.

1) Der h. Lehrer schreibt unter Berufung auf den h. Augustin: Sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. S. 1. q. 23. a. 5. ad 3.

2) Die ganze Stelle lautet: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Nam quos

Weiterhin sei zu beachten, daß diejenigen, die zur Seligkeit nicht prädestinirt seien, keineswegs ohne ihre Schuld verloren gehen. Denn Gott gebe ihnen allen die gr. sufficiens, sie selbst aber verhinderten durch ihre Schuld die Ertheilung der gr. efficax.

Der Umstand, daß die Prädestination so ganz und gar in Gottes gnädigem Willen seinen Grund habe, störe auch die Ruhe der Menschen nicht. Ob es denn nicht viel besser sei, sein Vertrauen auf den barmherzigen Gott zu setzen, als auf die Armseligkeit unseres eigenen schwachen und wandelbaren Willens? Auch sei die Annahme durchaus gerechtfertigt, daß um so mehr Menschen zum Heil gelangten, je mehr alles von Gottes Barmherzigkeit und je weniger es von den Entschließungen des menschlichen Willens abhange.

Das bekannte Dilemma: Entweder bin ich prädestinirt oder ich bin es nicht; folglich sind Gebet und gute Werke, göttliche Versprechungen und Drohungen zwecklos und nutzlos, könne ebensowohl gegen diejenigen gewendet werden, welche die praedest. post praevisa merita vertheidigen. Man müsse eben festhalten, daß Gott in ordine intentionis allerdings ante praevisa merita prädestinire; daß er aber in ordine executionis Gnade und Verdienst als Mittel geordnet habe, durch welche das Heil erreicht und zwar mit Sicherheit erreicht wird. Und eben deßhalb sei gerade der ordo executionis, zumal im Volksunterrichte, mit allem Nachdruck zu betonen.

6. Die meisten Molinisten und Congruisten (Molina, Lessius und viele andere, auch der h. Franz von Sales, in unsern Tagen z. B. Gutberlet in Heinrichs Dogmatik, VIII. c. 6) erklären sich für die praedest. post praevisa merita und zwar in folgender Weise: Durch die scientia media erkennt Gott, wie sich die verschiedenen Menschen, wenn er sie schaffen sollte, bestimmten ausreichenden Gnaden gegenüber verhalten werden; er erkennt, welche zustimmen, mitwirken, ausharren werden und welche nicht. Von denjenigen Menschen nun, deren Verdienst und Ausharren bis zum Ende Gott so bereits erkennt, beschließt er einen Theil zu schaffen und ihnen jene Gnaden und dann die Seligkeit

---

praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit. 8, 28—30.

zu geben. In ordine executionis empfangen sie dann diese Gnaden wirklich, sie wirken thatsächlich mit, ganz so, wie der allwissende Gott es vorauserkennt und gelangen so zur Seligkeit. Auch von denjenigen Menschen, deren zukünftige Mißverdienste Gott von Ewigkeit erkennt, wird ein Theil erschaffen; auch sie verhalten sich thatsächlich entsprechend dieser göttlichen Voraussicht und gehen durch ihre Schuld verloren.

Auch diese letzteren Theologen berufen sich auf die h. Schrift, deren Aussprüche sie freilich in einer Weise deuten müssen, die von der Deutung der zuerst genannten Theologen abweicht. Insbesondere berufen sie sich auf jene Stellen, in denen gesagt wird, der Grund unserer Seligkeit seien unsere guten Werke, die Glorie sei der Lohn für unsere Verdienste, wir müßten unsere Prädestination durch gute Werke sicher stellen, der Prädestination gehe die Präscienz voraus u. s. w. [1]). Auch auf ähnliche Aussprüche bei den Vätern, auch selbst bei Augustinus und Thomas, weisen diese Theologen hin. Wenn speciell der h. Augustin die praedest. ante praevisa merita anscheinend lehre, dann denke er in Wirklichkeit, die Pelagianer und Semipelagianer bekämpfend, an die praedest. ad gratiam. Dem Empfange der ersten Gnade aber gehe nach aller Einverständniß kein menschliches Verdienst voraus. Wenn endlich die h. Schrift sage, alles hange von der Barmherzigkeit Gottes ab, der Mensch verdanke alles Gott, nichts sich selbst, so weise sie auf das Unvermögen des Menschen hin, aus sich allein Heilsames zu thun, bez. mit natürlichen Kräften die gratia prima zu verdienen.

Beide Erklärungsweisen, welche wir vorlegten, sind kirchlich zulässig [2]). Im übrigen dürfte die Lehre von der Prädestination zu den bereits erwähnten Geheimnissen der göttlichen

---

1) Possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare. Matth. 25, 34 ff. — Quos praescivit et praedestinavit. Röm. 8, 29. — Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. II Tim. 4, 8. — Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis. II Petr. 1, 10.

2) Erwähnt sei auch noch die eigenthümliche Ansicht des Ambrosius Catharinus, dem einige wenige Theologen folgen, daß Gott einzelne bevorzugte Menschen (Maria, Joh. den Täufer u. a.) ante, die übrigen post praevisa merita prädestinirt habe. Die Ansicht hat nichts anderes für sich, als die durch theologische Sonderbarkeiten bekannte Person ihres Vertreters.

Gnadenordnung kein wesentlich neues hinzufügen. Es ist die **gratia efficax**, durch welche Gott bestimmte Menschen siegreich zum Heile führt; und bezüglich dieser entscheidenden Gnade werden schließlich alle Theologen sich hier von neuem zu dem Satze des Psalmisten bekennen müssen: **Deus meus es tu, in manibus tuis sortes meae** [1].

§. 15.

Die Reprobation. — Bestimmungen zur Lehre von der Prädestination.

1. Calvin's und der übrigen Prädestinatianer verwerfliche Lehre über die Reprobation haben wir bereits kennen gelernt; sie ist in dieser Form häretisch. Nach katholischem Dogma gibt es freilich eine ewige Prädestination zur Hölle, wie es eine ewige Prädestination zum Himmel gibt, mit andern Worten, es gibt eine sog. positive Reprobation. Aber dieser ewige Rathschluß Gottes, gewisse Menschen zu verdammen, setzt nach demselben Dogma von Seiten Gottes die Erkenntniß voraus, daß diese Menschen im Zustande der Schuld und Sünde sterben werden.

a) Die Kirche lehrt einerseits die Realität der Reprobation, sie betont aber andererseits unter Verwerfung der genannten Irrlehrer, daß Gott nicht ohne weiteres und von vornherein gewisse

---

1) In gleichem Sinne, mit Berufung auf den h. Thomas (3 c. gent. c. 161) schreibt Hurter: Mysterium praedestinationis non est situm in praedestinatione post gratiam ad gloriam, verum in praedestinatione ad gratiam huiusque varia distributione, praesertim in eo, quod cum Deus possit loco gratiarum, quarum praevidet abusum, peccatori dare gratiam, quacum esset cooperaturus, hanc tamen non concedit, dum alteri aeque vel etiam magis peccatori eiusmodi gratias abunde elargitur. Huc pertinent verba Pauli Rom. 9, 18: *Deus cuius vult miseretur et quem vult indurat*, et quae idem apostolus habet Rom. 11,33 sqq. de inscrutabilitate iudiciorum Dei. — Talis vero distributio gratiae non pendet ex efficaci et absoluta praedestinatione gloriae ante praevisa merita, sed ex liberrimo Dei nutu. Comp. theol. II. n. 123. n. 6.

Menschen zur Hölle oder gar zur Sünde, sondern daß er sie zur Hölle um ihrer Sünden willen vorausbestimmt habe, die er von Ewigkeit vorausgesehen[1]).

b) Die h. Schrift erklärt, daß Gott das Verderben des Menschen als solches gar nicht wolle, sondern daß er nur strafe mit Rücksicht auf vorausgegangene Schuld[2]).

c) Der h. Augustin bemerkt: Bonus est Deus, iustus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quempiam sine malis meritis damnare, quia iustus est[3]). — Auch die katholischen Theologen nehmen einstimmig an, daß Gott allerdings durch ewiges, positives Decret (reprobatio positiva) einen Theil der Menschen zur ewigen Strafe prädestinirt habe. Aber, wie sie die Prädestination zur Glorie auch erklären mögen, als Grund der Reprobation geben sie die von Gott vorausgesehene, bis zum Tode sich fortsetzende Sünde an, sei es die bloße Erbsünde, sei es die persönliche, oder seien es beide zugleich.

d) Die Vernunft argumentirt: Daß Gott die Strafe kraft eines ewigen Rathschlusses wolle, ergibt sich aus der Unveränder=

---

1) Die Synode von Valence erklärt gegen Gottschalk und Scotus Erigena: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem; in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere iustum Dei iudicium. — Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, — non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausica synodus, illis anathema dicimus. Denz. n. 285. — Schon früher hatten die Synoden von Orange und Chiersy gegen Lucidus und Gottschalk ähnliche Erklärungen abgegeben. Denz. n. 170 u. 279. Dazu kommen die kirchlichen Entscheidungen gegen Wiclef und Hus bei Denz. n. 502, 503 u. 522 ff. und endlich der Tridentinische Canon gegen Calvin: Si quis iustificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s. Sess. 6. can. 17.

2) Nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. II Petr. 3, 9. — Discedite a me maledicti in ignem aeternum, — esurivi enim et non dedistis mihi manducare. Matth. 25, 41 ff.

3) C. Julian. l. 3. c. 18.

lichkeit des göttlichen Willens, der unmöglich in der Zeit anfangen kann, etwas zu wollen. — Von der andern Seite aber kann Gott nur das Gute wollen. Folglich kann er die Verdammniß (geschweige die Sünde) einzelner als solche gar nicht wollen, sondern nur insofern, als sie etwas Gutes, d. h. verdiente Strafe für vorausgegangene Sünde ist.

Aus der Lehre von der praedest. ante praevisa merita ergibt sich die Consequenz, daß, nachdem Gott einen Theil der Menschen zur Glorie prädestinirt hat, alle andern eo ipso nicht prädestinirt, von derselben ausgeschlossen und insofern negativ reprobirt sind. — Aber ist es nicht hart und ungerecht von Seiten Gottes, einen Theil der Menschen ohne jede Rücksichtsnahme auf Schuld und Mißverdienst von vornherein von der Glorie auszuschließen, so daß ihr ewiges Verderben unvermeidlich ist? — Einige strenge Thomisten, auch Suarez, verneinen dieses und lehren, Gott schließe von vornherein einen Theil der Menschen ohne Rücksicht auf persönliche Schuld, ja selbst auf die Erbschuld, wie einzelne hinzufügen, von einer Seligkeit aus, die er keinem schuldig sei (reprobatio negativa); alsdann beschließe er, Sünde und Schuld zuzulassen und bestimme dann jene Menschen mit Rücksicht auf diese Schuld zur ewigen Strafe. — Allein diese Ansicht wird von den übrigen Theologen bekämpft, weil eine negative Reprobation in diesem Sinne für den ernstlichen Willen Gottes, alle Menschen zu beseligen, doch schwerlich hinreichenden Raum übrig lasse.

Billuart u. a. mildern deßwegen die Ansicht in folgender Weise: Gott wolle, sagen sie, voluntate antecedente ernstlich das Heil aller Menschen und bereite ihnen allen zu dem Ende wahrhaft ausreichende Hülfsmittel. Zugleich aber sehe er voraus, daß diejenigen, die zur Glorie nicht prädestinirt sind, durch ihre eigene Schuld die nöthige wirksame Gnade und so die Seligkeit verscherzen werden. Gott beschließe nun voluntate consequente, sich allem diesem gegenüber rein zulassend zu verhalten, ohne durch specielle Gnade, die er niemanden schuldig sei, einzugreifen. Und in diesem Beschlusse Gottes, zuzulassen, daß manche durch ihr Thun die Glorie nicht erreichen, bestehe die reprobatio negativa. An diesen Beschluß Gottes, sich zulassend zu verhalten, schließe sich dann sofort ein Beschluß positiven göttlichen Thuns an, der Beschluß nämlich, jene Menschen wegen der vorausgesehenen Schuld zu strafen (reprobatio positiva).

Diejenigen Theologen hingegen, welche die praedest. post praev. merita vertheidigen, wollen durchweg von einer reprobatio negativa nichts wissen, sondern behaupten bloß die positive Reprobation zur Strafe auf Grund des vorausgesehenen Mißverdienstes.

2. Um noch einige Bestimmungen nachzutragen, so zeigen wir zunächst die Unabänderlichkeit und Gewißheit der Prädestination von Seiten Gottes, ihre Ungewißheit hingegen von Seiten des Menschen; alsdann lassen wir noch einige Bemerkungen über die Zahl der Prädestinirten folgen, sowie über die Wirkungen der Prädestination.

a) Was die Unabänderlichkeit und Gewißheit der Prädestination von Seiten Gottes anbetrifft, so berufen sich die Theologen zum Schriftbeweise vielfach auf die Worte Christi, daß seine Schafe nie verloren gehen und daß niemand sie aus seinen Händen rauben werde[1]). Zur Lehre der Väter verweisen wir auf die Definition der Prädestination, welche oben (S. 65) vom h. Augustin gegeben wurde. Für die Vernunft ergibt sich die Wahrheit unserer Lehre aus der absoluten Untrüglichkeit der göttlichen Präscienz und aus der Unabänderlichkeit des göttlichen Willens.

Wenn die h. Schrift bisweilen sagt, daß jemand aus dem Buche des Lebens ausgetilgt werden könne[2]), so ist ein doppeltes liber vitae zu unterscheiden. Das eine enthält die Namen aller derjenigen, welche die Gnade und damit die Hinordnung auf das ewige Leben empfangen haben; das andere enthält die Namen derer, die zum ewigen Leben selbst prädestinirt sind[3]). — Wenn die h. Schrift ermahnt, durch gute Werke unsere Auserwählung sicher zu stellen; wenn Väter und Lehrer der Kirche bemerken, nicht nur wir selbst durch Gebet und gute Werke, sondern auch andere, insbesondere die Seligen des

---

1) Oves meae — sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea. Joh. 10, 27 f. Vgl. 10, 28; allerdings auch Schanz zu diesen Stellen.

2) Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis, dele me de libro tuo quem scripsisti. Cui respondit Dominus: Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo. II Mos. 32, 31 ff. Vgl. Ps. 68, 29; Offb. 3, 5.

3) Vgl. S. 1. q. 24.

Himmels, könnten durch ihre Gebete zu unserer Prädestination mitwirken [1]); wenn endlich auch die Kirche, z. B. in der dritten Secret der Fastensonntage, für die Gläubigen um diese Gnade bittet, so ist einerseits zu beachten, daß wir unter der Prädestination so frei sind, als gäbe es eine solche gar nicht, und daß andrerseits eigenes verdienstliches Wirken, eigenes und fremdes Gebet die von Gott geordneten Mittel sind, durch welche die Glorie in ordine executionis thatsächlich erreicht wird.

b) Wenn Calvin lehrte, es sei eine Glaubenspflicht für den Gerechtfertigten, seine Prädestination mit Gewißheit für wahr zu halten, so verwarf die Kirche diese Behauptung und erklärte, daß niemand ohne specielle Offenbarung seine Auserwählung wissen könne [2]). Dasselbe lehrt die h. Schrift [3]), und nach dem h. Augustinus würde es für jeden Gläubigen, so lange er lebt, geradezu vermessen sein, sich unter die Auserwählten zu rechnen [4]).

Immerhin geben Theologen und Geisteslehrer gewisse signa coniecturalia praedestinationis an: Tiefe Demuth, volle Ergebenheit in Gottes heiligen Willen, namentlich bei fortgesetzten Prüfungen und Leiden; innige Liebe zum Gebete; herzliche Nächstenliebe und christliche Barmherzigkeit; eifrige und vertrauungsvolle Verehrung des bittern Leidens und der allerseligsten Jungfrau.

c) Aus der Unabänderlichkeit und Gewißheit der Prädestination ergibt sich die Folgerung, daß die Zahl der zum Himmel Prädestinirten von Ewigkeit her genau von Gott bestimmt ist, so zwar, bemerkt der h. Augustin, daß diese Zahl

---

1) S. 1. q. 23. a. 8.

2) S. q. d., hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, a. s. — Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. Trid. sess. 6. can. 15 u. c. 12.

3) Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit. Eccles 9, 1. — Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12.

4) Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat? De corr. et gr. c. 13.

auch nicht um einen einzigen vermehrt oder auch vermindert wird [1]).

Genaueres über die Zahl der Prädestinirten läßt sich nicht festsetzen. Der h. Thomas bemerkt gewissen Hypothesen gegenüber, man sage am besten, Gott allein kenne diese Zahl [2]). Betet ja auch die Kirche: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum [3]). Die h. Schrift scheint anzudeuten, daß von der Gesammtheit der Menschen die größere Mehrheit verloren geht [4]). Bezüglich der Christenheit überhaupt nimmt die Mehrheit der Theologen mit Bezugnahme auf Matth. 22, 14 [5]) dasselbe an. Speciell hinsichtlich der Katholiken ist Suarez geneigt, milder zu urtheilen, da sehr viele derselben vor erlangtem Vernunftgebrauche sterben, die übrigen aber durchweg vor dem Tode die h. Sacramente empfangen [6]).

Wenn man nun fragt, weßhalb Gott, da er es durch seine Gnade verhindern kann, den Untergang so vieler Seelen zu=

---

1) De his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis. A. a. O.

2) q. 23. a. 7.

3) Vgl. die III. Secret der Fastensonntage.

4) Quam angusta porta et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam! Matth. 7, 14. — Gleichwohl neigen einzelne Theologen zu der Annahme, daß die Zahl der Auserwählten der Zahl der Verworfenen mindestens gleich sei, indem sie einerseits geltend machen, daß die Kirche zahlreiche Kinder habe, die zwar nicht äußerlich, wohl aber innerlich zu ihr gehören, und daß es andererseits sich kaum geziemen würde, wenn der Teufel größeren Erfolg als Christus in der Menschheit hätte. Vgl. Hurter, Comp. II. n. 123.

5) Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.

6) De Deo, tr. 2. l. 6. c. 3. Eine strengere Auffassung, die z. B. in der Schrift des belgischen Redemptoristen Godts, De paucitate salvandorum. 3. Aufl. Brüssel 1899 neuerdings zum Ausdruck kam und im Lit. Handw. 1899. n. 709. S. 142 ff.; n. 715. S. 309 ff. im ganzen Billigung fand, stieß im Mainzer Kath. 1899. 2. Heft unter der Ueberschrift: ‚Der Rigorismus und die Zahl der Auserwählten‘ auf einen energischen Gegner. — Hurter a. a. O. citirt aus Dieringers Epistelbuch (III. Fest Allerheiligen) den Satz: „Diese ermuthigende Auffassung (daß die Mehrzahl der Gläubigen gerettet wird) ist wenigstens ebenso berechtigt, als die entmuthi=

läßt, so antwortet der h. Thomas im Anschluß an den h. Paulus, Gott lasse die Schuld und das Uebel einzelner zu um höhern Gutes willen. Die Schönheit des Universums erheische nämlich Gradunterschiede, wie eine höchste, so auch eine niedrigste Stufe; die Sünde des Einen fördere die Tugend des Andern; Gott finde endlich so Gelegenheit, neben seiner Barmherzigkeit auch die Gerechtigkeit zu offenbaren [1]. — Frage man aber, weßwegen Gott sich denn gerade dieses Menschen erbarme, nicht aber jenes, so könne man mit dem h. Paulus und dem h. Augustin nur auf den Willen Gottes und dessen unerforschliche Rathschlüsse hinweisen [2].

d) Unter Wirkungen (effectus) der Prädestination versteht man alles dasjenige, was nach Gottes Anordnung oder Zulassung in irgend einer Weise mitwirkt, um den Menschen dem ihm bestimmten Ziele zuzuführen. Dahin gehören, was die Prädestination zur Glorie betrifft, alle diejenigen übernatürlichen Gnaden, die man in den Worten vocatio, iustificatio und glorificatio zusammenfaßt; ferner die verschiedenen natürlichen Güter

---

gende, welche selbst auf der Tenne Gottes nur hin und wieder ein Waizenkorn finden will, als ob die Kirche thatsächlich vorhanden wäre, um die Hölle zu bevölkern."

1) Ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. — Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat apostolus ad Rom. 9, 22 dicens: *Volens Deus ostendere iram* (i. e. vindictam iustitiae) *et notam facere potentiam suam, sustinuit* (i. e. permisit) *in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam;* et II Tim. 2, 20 dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia, et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam.* S. 1. q. 23. a. 5. ad 3.

2) Vgl. Röm. 9, 18; 11, 33; die Aussprüche des h. Augustin u. Thomas oben S. 68 f.

und Uebel, sofern Gott dieselben zum Heile seiner Auserwählten wirksam verwerthet; sogar die Zulassung der Sünde ist hierher zu rechnen, sofern der Fall in die Sünde zu größerer Demuth, zu größerer Vorsicht, zu größerem Eifer wirksam anspornt [1]. — Die Reprobation aber äußert sich in der Zulassung der Sünde und der Unbußfertigkeit bis ans Ende, sodann in der Verhängung der ewigen Strafe.

---

1) Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis, qui secundum propositum vocati sunt sancti. Röm. 8, 28.

Zweiter Theil.

Die habituelle oder heiligmachende und rechtfertigende Gnade.

---

§. 16.

Realität und Wesen dieser Gnade.

1. Die actuelle Gnade bereitet den Menschen auf den Empfang der Rechtfertigung vor und diese letztere besteht wesentlich in der Wiedereinsetzung des Menschen in den Zustand der ursprünglichen übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. — Bevor wir über die Rechtfertigung selbst handeln, sprechen wir zuerst über die gratia sanctificans seu iustificans, durch deren Mittheilung die Rechtfertigung bewirkt wird, und zeigen zunächst, daß diese Gnade in der That habituelle Gnade ist, die eine dauernde Beschaffenheit in der Seele begründet.

Unter habitus im allgemeinen versteht man die Beschaffenheit oder Verfassung eines Dinges, vermöge welcher sich dasselbe gut oder schlecht verhält, sei es nun mit Rücksicht auf sein Sein (habitus substantivus), oder mit Rücksicht auf seine Thätigkeit (h. operativus). Der h. *substantivus* — wir sprechen bloß vom guten Habitus — ist zu definiren als qualitas de se permanens et subiectum secundum se bene disponens; der h. *operativus* als qualitas de se permanens bene disponens potentiam ad operandum.

Der h. operativus speciell schließt also zwei Momente in sich. Einerseits gibt er der Potenz die Anlage oder Fähigkeit (disponens) zu einer bestimmten Thätigkeit, z. B. die Fähigkeit zur Erlernung einer Sprache. Andererseits macht er die Potenz auch tüchtig und fertig

zur Ausübung jener Thätigkeit (*bene* disponens) und bezeichnet somit die entwickelte Anlage, z. B. die durch Studium und Uebung erlangte Fertigkeit im Gebrauche einer Sprache.

Die durch naturgemäße Uebung entwickelte natürliche Anlage wird h. acquisitus genannt; wird aber ein operativer Habitus von Gott übernatürlich eingeflößt, so haben wir den h. infusus. Der letztere ist infusus per accidens und bloß secundum modum übernatürlich, wenn Gott nur die Fertigkeit zu einer Thätigkeit mittheilt, da dem Menschen die Anlage naturgemäß innewohnt, z. B. wunderbare Mittheilung einer fremden Sprache. Der Habitus ist infusus per se und secundum substantiam übernatürlich, wenn es sich um eine streng übernatürliche Thätigkeit handelt, so daß Gott nicht bloß die Fertigkeit, sondern auch die Anlage selbst, das Vermögen zur Thätigkeit mittheilen muß.

a) Schon das Concil von Vienne begünstigt entschieden die Lehre, daß durch die Taufe nicht bloß den Erwachsenen, sondern auch den Kindern informirende Gnade zu Theil werde[1]. Nun weist aber der Ausdruck informirende Gnade schon an und für sich auf habituelle Gnade hin, wozu kommt, daß die Ertheilung actueller Gnade an unmündige Kinder keinen Zweck hätte. Zudem sagt das Tridentinum ausdrücklich, daß bei der Rechtfertigung gratia et caritas in cordibus eorum *diffundatur* atque illis *inhaereat*[2].

Das Concil hebt hiermit den habituellen Character der Gnade so deutlich hervor, daß Suarez u. a. die gegentheilige Lehre sogar für häretisch erklären. Doch finden die meisten Theologen diese Censur zu scharf, weil laut Pallavicini's Bericht das Concil den Ausdruck habitus geflissentlich vermied, unter der Erwägung freilich, daß der habituelle Character der Gnade durch das inhaerere genugsam angezeigt

---

1) Nos autem — opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio duximus eligendam. Denz. n. 411.

2) Sess. 6. can. 11. cf. c. 7 u. 16. — Der Cat. Rom. bemerkt: Est autem gratia — divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. De bapt. q. 49.

sei[1]). Ohne Frage haben wir es also mindestens mit einer sententia certa zu thun, der zu widersprechen verwegen wäre.

b) Die h. Schrift nennt den Empfang der heiligmachenden Gnade eine Wiedergeburt und bezeichnet diese Gnade als ein Leben der Seele und als ein Licht[2]). Nun begründet aber die Geburt ein dauerndes Sein und besagen Leben und Licht einen dauernden Zustand. — Die h. Schrift sagt ferner, daß wir durch diese Gnade Theilhaber an der göttlichen Natur, Kinder Gottes und Glieder Jesu Christi werden[3]); sie nennt die heiligmachende Gnade ein Samenkorn in unserer Seele, ein Salböl, ein Siegel[4]); sie lehrt endlich, daß auf Grund der heiligmachenden Gnade Gott und der h. Geist in unsrer Seele wohnen[5]). Alles dieses aber weist auf eine dauernde Beschaffenheit, auf einen Zustand hin.

c) Die h. Väter (Cyrill v. Alex., Basilius, Augustinus, Ambrosius) nennen die Gnade ebenfalls ein Leben der Seele, ein Bild, Gemälde, Salböl, Siegel, eine Form der Seele, eine Anlage, Kraft und Fertigkeit. Durch die Gnade werden wir laut denselben nach Gott umgestaltet, nehmen sein Bild und seine Schönheit an[6]).

2. Aus dem Gesagten ergibt sich die Falschheit einiger entgegengesetzter Theorien.

a) Falsch ist Luther's Ansicht, laut welcher die heiligmachende Gnade lediglich in einem göttlichen Wohlwollen (favor divinus) besteht, kraft dessen Gott den Sünder für gerecht erklärt, ohne daß in

---

1) L. 8. c. 14. n. 3.

2) Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei. Joh. 3, 3 u. 5. — Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant. Joh. 10, 10. — Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Eph. 5, 8.

3) Per quem (Christum Jesum Deus) maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. II Petr. 1, 4. — Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Röm. 8, 16. — Vos autem estis corpus Christi et membra de membro. I Cor. 12, 27.

4) I Joh. 3, 9; II Cor. 1, 21; Eph. 1, 13.

5) Joh. 14, 23; I Cor. 3, 16.

6) Ihre Aussprüche bei Kleutgen, Theol. II. n. 174 ff.

seiner Seele eine reale Veränderung gesetzt wird. Die Kirche verwirft diese Auffassung [1]).

b) Falsch ist auch die Ansicht einzelner, welche die heiligmachende Gnade in eine fortlaufende Kette actueller Gnaden setzen, durch welche Gott den Sünder bessere und zur Tugend führe. Dagegen spricht das inhaerere des Tridentinums, das informans gratia des Concils von Vienne und der doppelte Umstand, daß unmündige Kinder der actuellen Gnade unfähig, Erwachsene aber häufig genug, z. B. im Schlafe oder im Acte der läßlichen Sünde ohne actuelle Gnade sind.

c) Noch andere Theologen (Günther, Hermes, Hirscher, Kuhn) stellen, in unverkennbarer Annäherung an Bajus, die unter dem Einfluß der actuellen Gnade erworbene tugendhafte Gesinnung mehr in den Vordergrund und erblicken in ihr die heiligmachende Gnade. Durch die actuelle Gnade, so lehren sie, führe Gott den Sünder zunächst zum Glauben, zur Hoffnung, Liebe und Reue, dann verzeihe er die Sünden, und unter fortgesetztem Einfluß der Gnade befestige und vervollkommene sich der Mensch in den angenommenen Gesinnungen der Tugend und werde so immer wohlgefälliger vor Gott.

Diese Theorie widerspricht erstens dem diffunditur des Tridentinums, indem jene tugendhafte Gesinnung offenbar keine eingegossene, sondern eine freilich mit Hülfe der actuellen Gnade selbsterworbene ist. — Zweitens lehrt das Tridentinum, daß die Tugendacte des Glaubens u. s. w. die Rechtfertigung nicht einmal verdienen können [2]). Nach jener Ansicht aber bewirken sie dieselbe und sind Anfang derselben, da der weitere Heiligungsproceß nur in einer Befestigung und weitern Entwickelung jener Tugenden besteht. Ueberdies lehrt dasselbe Tridentinum ausdrücklich einmal, daß die Rechtfertigung den vorbereitenden Acten des Glaubens u. s. w. nachfolge (consequitur), sodann, daß sie in einem Augenblicke, nämlich gleichzeitig mit der Sündenvergebung zu Stande komme und sich sofort als eine Heiligung und Erneuerung des innern Menschen darstelle [3]). — Drittens wer-

---

1) S. q. d., gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s. Trid. sess. 6. can. 11.

2) Gratis autem iustificari ideo dicimus, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur. c. 8.

3) Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio

den laut dem Tridentinum im Justificationsacte zugleich mit der Gnade sowohl die drei göttlichen, als auch die übrigen (sittlichen) Tugenden eingegossen [1]). Was folglich dem Menschen in der Rechtfertigung zu Theil wird, Gnade und Tugend, muß etwas ganz Neues, von den vorbereitenden actuellen Gnaden und den vorbereitenden Tugendacten durchaus Verschiedenes sein. — Und wie will jene Ansicht viertens die Rechtfertigung der unmündigen Kinder erklären, wenn diese nach ihrer positiven Seite hin nicht in einer eingegossenen, dauernden Beschaffenheit, sondern in erworbener, tugendhafter Gesinnung besteht? Und doch lehrt das Tridentinum, daß der Mensch, also auch das unmündige Kind, bei der Rechtfertigung außer der Sündenvergebung alles durch Eingießung empfange, auch den Glauben, die Hoffnung und Liebe [2]). — Dazu kommt fünftens die später erfolgte kirchliche Verwerfung der entgegengesetzten These des Bajus [3]). — Endlich sechstens muß hinzugefügt werden, daß laut dieser Theorie der Mensch gar nicht in eine höhere, übernatürliche Ordnung versetzt wird. Was er unter dem Beistande der actuellen Gnade gewinnt und erringt, ist lediglich eine natürliche, selbsterworbene Sittlichkeit [4]).

§. 17.

Fortsetzung. — Das Wesen der heiligmachenden Gnade; die eingegossenen Tugenden.

1. Die Gnade, durch welche unsere Rechtfertigung bewirkt wird, nennen wir heiligmachende Gnade. Nun sagte vorhin das Tridentinum in Verbindung mit dem römischen Katechismus, daß

---

et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. — — In ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. c. 7.

1) Siehe vorige Note; dazu den Cat. Rom.: Huic autem (gratiae) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur. De bapt. q. 50.

2) Siehe vorletzte Note.

3) Justitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum iustitia; non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae consors efficitur. Denz. n. 922.

4) Zum Ganzen vgl. Kleutgen, Theol. II. n. 163 ff.

uns bei der Rechtfertigung mancherlei eingegossen werde: gratia, dona, fides, spes, caritas, virtutes. Es fragt sich also jetzt im nähern, was ist denn die heiligmachende Gnade ihrem Wesen nach? ist sie ein habitus substantivus oder operativus? Denn daß sie überhaupt etwas Habituelles in der Seele ist, haben wir gezeigt.

Ist die Gnade wirklich ein bloßer h. operativus, so fällt sie nothwendig mit der caritas zusammen, denn der Zusammenhang, welcher zwischen der Heiligungsgnade und der caritas besteht, ist ein so inniger und nothwendiger, daß letztere mit der erstern steht und fällt[1]), was bei den übrigen eingegossenen Tugendhabitus keineswegs der Fall ist.

In der That identificiren einzelne Theologen: Scotus, Durandus, Tournely, unter Berufung auf einige Schrifttexte[2]), die heiligmachende Gnade mit der caritas[3]). In unsern Tagen dürfte es hingegen sententia certa et communis sein, daß jene Gnade zunächst als ein habitus substantivus aufzufassen sei, mit dem dann freilich die operativen Habitus der Liebe und der übrigen göttlichen und sittlichen Tugenden verbunden sind[4]).

a) Das Tridentinum unterscheidet die gratia von der caritas und den dona; dasselbe thut der Römische Katechismus[5]).

b) Auch die h. Schrift macht diesen Unterschied[6]). Ueberdies lehrt sie, daß der Mensch durch die Gnade wiedergeboren, Kind Gottes und eine neue Creatur werde[7]). Gegenstand einer Geburt, bez. einer Wiedergeburt ist nun aber nicht eine

---

1) Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est; — et qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo. I Joh. 4, 7 u. 16.

2) Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Luc. 7, 47. — Caritas operit multitudinem peccatorum. I Petr. 4, 8. Außerdem siehe vorige Note.

3) Vgl. Schwane, III. S. 463 u. 466; IV. S. 213.

4) Vgl. die Entwickelung dieser Frage bei Schwane, IV. S. 210 ff.

5) Das Concil spricht von gratia et dona; von gratia et caritas. Sess. 6. c. 7 u. can. 11. Der Cat. Rom. unterscheidet die gratia und den omnium virtutum comitatus. De bapt. q. 50.

6) Superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione. 1 Tim. 1, 14.

7) Joh. 3, 3 u. 5. — Röm. 8, 15 ff. — Gal. 6, 15.

einzelne Potenz, sondern das ganze Wesen. Ebenso gründet auch das Verhältniß der Kindschaft nicht in einer Potenz, sondern im ganzen Wesen. Und endlich wird der Mensch nicht dadurch eine neue Creatur, daß bloß eine Potenz, sondern dadurch, daß das ganze Wesen verändert wird. — Dazu kommt, daß die h. Schrift auf Grund der Gnade uns nicht etwa bloß an der göttlichen Liebe, sondern an der göttlichen Wesenheit und Natur Antheil gewinnen läßt [1]). — Aus dem innigen und nothwendigen Zusammenhang zwischen gratia und caritas erklärt sich dann hinlänglich, wenn die Schrift an den eben erwähnten Stellen die der Gnade eigenthümlichen Wirkungen und Eigenschaften der Liebe zuschreibt.

c) Das theologische Denken argumentirt mit dem h. Thomas: Gott wird auf dem übernatürlichen Gebiete sicherlich ebenso freigebig sein, wie auf dem natürlichen. Nun hat Gott aber den Geschöpfen auf natürlichem Gebiete nicht bloß Potenzen, sondern auch ein Sein gegeben, in welchem die Potenzen wurzeln. Es ist folglich angemessen, daß es auf übernatürlichem Gebiete sich analog verhalte [2]).

Auch Petrus Lombardus versteht unter der heiligmachenden Gnade die Liebe, nicht aber den eingegossenen Habitus, sondern den Geist der Liebe selbst, den h. Geist, der sich auf's innigste mit der Seele verbinde und durch seine eigene Person den geschaffenen Habitus ersetze. Allein das Tridentinum unterscheidet mit Bestimmtheit den h. Geist als Urheber von der Gnade und Liebe als seiner Wirkung [3]). Und mit Recht wird deßwegen diese Ansicht vom h. Thomas und den übrigen Theologen verworfen [4]).

2. Die heiligmachende Gnade begründet also in der Substanz der Seele dauernd eine höhere Beschaffenheit und hat als reales Accidenz in der Seele ein physisches Sein. Die Beschaffenheit, welche sie der Seele mittheilt, ist eben nach Lehre

---

1) II Petr. 1, 4.

2) S. 1. 2. q. 110. a. 3.

3) Gratia et caritas, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur. Sess. 6. can. 11.

4) S. 2. 2. q. 23. a. 2.

der Kirche eine übernatürliche im strengen Sinne, die keinem Geschöpfe natürlich sein kann. Denn sie begründet, dem übernatürlichen Endziel entsprechend, ein wahrhaft übernatürliches Sein und eine wahrhaft übernatürliche Thätigkeit im Menschen; sie macht uns consortes divinae naturae, sie läßt uns am göttlichen Sein und an der göttlichen Thätigkeit selbst participiren, wie Väter und Theologen ausführen und wie wir anderswo gezeigt haben [1]).

Dieses ist nun selbstredend nicht in pantheistischem Sinne zu verstehen, als werde unsere Substanz in die göttliche umgewandelt, oder als werde die göttliche Substanz selbst substantiell oder nach Weise eines Accidenz physisch mit unserer Seele verbunden [2]). Die heiligmachende Gnade ist vielmehr ein donum creatum et finitum, von Gott real verschieden, und nur diese geschaffene Gabe verbindet sich unmittelbar und physisch mit unserer Seele, und zwar als übernatürliches, nicht als natürliches Accidenz. Aber durch diese Verbindung mit der Gnade empfängt die Seele eine vollendete Aehnlichkeit mit Gott; sie wird ein naturgetreues, adäquates Abbild Gottes, ähnlich einem Bilde im Spiegel oder dem Sonnenbilde im Spiegel des Wassers; sie wird dem Bilde nach das, was Gott in Wirklichkeit ist. Und insofern bemerken die Theologen ganz mit Recht, die Gnade begründe eine participatio Dei non in aliquo inferiori, sed in supremo ordine, sie begründe eine participatio Dei ut sic, secundum ultimam differentiam und versetze also insofern den Menschen in dieselbe Species, in der Gott ist.

Auf Grund der heiligmachenden Gnade participiren wir freilich nicht an denjenigen Bestimmungen des göttlichen Seins, die mit dem Begriffe des Geschöpfes streiten (Aseität, Unendlichkeit u. s. w.), sondern nur an denjenigen, die communicabel sind, nämlich an der erhabenen Geistigkeit Gottes, an seiner intellectualitas, an seinem esse spirituale. Und in dieser übernatürlichen göttlichen Geistigkeit, die der Substanz der Seele mitgetheilt wird, wurzeln dann die entsprechenden übernatürlichen Vermögen,

1) Grundz. II. S. 48 ff.

2) Wir kommen im folgenden Paragraphen auf diesen Punct zurück.

die übernatürlichen Habitus der göttlichen und sittlichen Tugenden, die sich in die einzelnen Seelenvermögen ergießen [1]).

Aus dem Umstande, daß die Gnade ein donum finitum et creatum ist, könnte man irrthümlich folgern, dieselbe könne auch als Naturgabe von Gott einem Geschöpfe mitgetheilt werden. Indessen die unmittelbare Anschauung Gottes ist nur Gott natürlich, und folglich kann weder diese, noch auch die entsprechende Ausrüstung zu derselben jemals einem Geschöpfe natürlich sein. Wie ein Mensch, mögen seine natürlichen Vermögen dem Grade nach auch noch so hoch gesteigert werden, niemals die Vollkommenheit des Engels erreicht, so kann noch viel weniger ein Geschöpf, so vollkommen es sein mag, jemals von Natur aus eine Vollkommenheit besitzen, die nur Gott natürlich ist.

Auf die Einwendung, eine übernatürliche Substanz könne von Gott nicht geschaffen werden, folglich auch kein übernatürliches Accidenz, ist Folgendes zu antworten: Das schlechthin Uebernatürliche ist seinem Begriffe nach über der gesammten Natur, der geschaffenen wie schaffbaren, wesentlich erhaben. Eine geschaffene übernatürliche Substanz müßte also ihrem ganzen Sein nach über sich selbst wesentlich erhaben sein, was widersprechend ist. Der Begriff eines übernatürlichen Accidenz aber schließt keinen Widerspruch in sich. Denn da das Accidenz eine Bestimmung der Substanz ist, so braucht ein übernatürliches Accidenz nicht über sich selbst erhaben zu sein; es wird bloß gefordert, daß es der Art seines Seins nach über der natürlichen Vollkommenheit jeder Substanz, der geschaffenen wie der schaffbaren, erhaben sei.

3. Ueber die mit der heiligmachenden Gnade verbundenen Habitus der übernatürlichen Tugenden und Gaben ist hier Folgendes zu bemerken.

a) Die drei göttlichen Tugenden haben Gott selbst, unser übernatürliches Endziel, zum unmittelbaren Gegenstand, Urheber und Beweggrund. Daß dieselben zugleich mit der Gnade der Seele eingegossen werden, ist auf Grund der kirchlichen Erklärungen katholische Glaubenslehre; daß sie als bleibende Habitus eingegossen werden, ist mit Rücksicht auf den Wortlaut dieser Erklärungen mindestens als sententia certa anzu-

---

1) Vgl. St. Thomas, De verit. a. 5. ad 17. — Suarez, De gratia. l. 7. c. 1. n. 30 ff.

sehen[1]). — Ohne Zweifel wird ja Gott der übernatürlichen Ordnung eine Einrichtung gegeben haben, die der natürlichen analog ist. Nun besitzen aber die Geschöpfe in der natürlichen Ordnung gewisse Habitus, durch welche sie zu bestimmten Thätigkeiten nicht bloß fähig, sondern auch geneigt sind[2]).

Die Schwierigkeiten, welche wir in der Bethätigung der göttlichen, wie auch der übrigen, sittlichen Tugenden beobachten, haben ihren Grund nicht in einer Mangelhaftigkeit der eingegossenen Habitus, sondern in den Hindernissen (Sinnlichkeit, böse Neigungen und Gewohnheiten), welche sich der Bethätigung derselben entgegenstellen.

b) Die sittlichen Tugenden haben die geschöpflichen Dinge zum Gegenstande und sollen, von der Liebe (caritas) in Dienst genommen, unser sittliches Verhalten zu den Dingen in einer Weise regeln, wie es dem übernatürlichen Endziele entspricht. — Daß die Fülle auch dieser Tugenden zugleich mit der Gnade der Seele eingegossen wird, dürfte mit Rücksicht auf die vorhin angezogenen kirchlichen Erklärungen, mit Rücksicht auf das Urtheil so ziemlich aller Theologen, mit Rücksicht auch auf den eben erwähnten rationellen Grund als sententia probabilior anzusehen sein.

Die sittlichen Tugenden sind zum Theil intellectuelle: Einsicht, Weisheit, Wissenschaft (intellectus, sapientia, scientia), die zur übernatürlichen Vervollkommnung des Erkennens dienen. Der intellectus sucht die Wahrheit nicht, sondern er besitzt sie und betrachtet sie; die beiden andern suchen die Wahrheit und führen sie dem intellectus zu. Die sapientia dringt bis zu Gott, dem höchsten Princip der Wahrheit vor, leitet von ihm alles ab, erkennt alles aus ihm, beurtheilt alles nach ihm. Die sapientia ist die allgemeinste, sie ist die Wissenschaft. Auch die scientia

---

1) Per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Trid. sess. 6. c. 7. — S. q. d., homines iustificari — exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat, a. s. Sess. 6. can. 3. Vgl. oben S. 81 das Concil von Vienne; außerdem oben S. 85 den Cat. Rom. de bapt. q. 50.

2) S. 1. 2. q. 110. a. 2.

sucht die Wahrheit, aber nur auf besondern, abgegrenzten Gebieten. Auch sie hat gewisse Grundprincipien, von denen sie ausgeht und aus denen sie auf ihrem speciellen Gebiete alles andere ableitet und beurtheilt. Darum gibt es mannigfache Wissenschaften, aber nur eine Weisheit. Die intellectuellen Tugenden finden in der christlichen Theologie ihre vollkommenste und höchste Bethätigung; durch sie besitzt und gewinnt der Mensch die Wahrheit, das Licht, das uns zum Heile leuchtet. In der christlichen Theologie vermählen sich scientia und sapientia, um der gläubigen Erkenntniß gemeinsam zu dienen: die scientia, indem sie ihren Inhalt aus den ihr eigenen Principien (theologischen Quellen) schöpft und ihre Sätze durch Folgerung weiter entwickelt; die sapientia, indem sie alles auf Gott, das höchste Princip der Dinge und ihr letztes Ziel zurückführt und von ihm ableitet. — Zu den drei genannten gesellen sich noch zwei andere intellectuelle Habitus, die ars und die prudentia, die aber zugleich eine practische Seite haben, sofern sie bestimmt sind, die practische Thätigkeit dem übernatürlichen Ziele entsprechend zu gestalten. Die ars gibt die Normen an für die verschiedenen Zweige des äußern, insbesondere des künstlerischen Schaffens und Wirkens. Unter dem Hauche des h. Geistes, seinem erleuchtenden und erwärmenden Strahl gewinnt das künstlerische Schaffen seinen höhern Adel, seine übernatürliche Weihe, und werden die Schöpfungen der Kunst zum Abglanz der göttlichen Schönheit, aus denen wir lernen, Gott, die ewige Urschönheit, zu ehren und zu lieben. Die prudentia sodann gibt die Normen für unser gesammtes inneres und äußeres sittliches Thun, damit es dem letzten Ziele entspreche.

Die übrigen Tugenden sind sittliche im engern Sinne. Die wichtigsten derselben, aus denen alle andern sich ableiten, sind die vier Grund- oder Cardinaltugenden: die eben genannte Klugheit, sodann Gerechtigkeit, Starkmuth, Maßhaltung (prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia).

Durch die intellectuellen Tugenden im Bunde mit der Klugheit ist die Vernunft übernatürlich befähigt, das Begehren und Wollen richtig zu leiten. Die sittlichen Tugenden im engern Sinne disponiren dann ihrerseits das Begehren, der erleuchteten Führung ihrer Lenkerin sich willig zu unterwerfen [1]).

c) Zu den übernatürlichen Habitus gehören auch die sieben

---

1) S. 1. 2. q. 57—60. und S. 1. q. 1.

Gaben des h. Geistes. Die eingegossenen Tugenden vervollkommnen den Menschen, sein Erkennen und Begehren, nicht in dem Maße, wie es der Erhabenheit des übernatürlichen Zieles entspricht. Die Seele bedarf noch einer höhern Führung, der directen Führung durch den h. Geist. Und damit sie disponirt sei, dieser höhern Anregung, insbesondere in der Richtung auf höhere und selbst heroische Tugendübung, willig und gelehrig zu folgen, werden ihr die sieben Gaben mitgetheilt. Dieselben stehen zwischen den göttlichen und sittlichen Tugenden in der Mitte. Die göttlichen Tugenden nehmen die erste Stelle ein, denn durch sie werden wir mit Gott unmittelbar geeint, durch die Gaben aber werden wir für höhere göttliche Leitung empfänglich gemacht. Die Gaben stehen jedoch über den sittlichen Tugenden, denn letztere unterwerfen den Menschen der Leitung seiner Vernunft, erstere aber der Führung Gottes.

Drei Gaben (sapientia, intellectus, scientia) entsprechen den drei gleichnamigen intellectuellen Tugenden. Durch die sapientia befähigt uns der h. Geist, alles in seinem Zusammenhang mit Gott, der höchsten Wahrheit, der ersten Ursache und dem letzten Zweck zu beurtheilen, und zwar nicht so sehr auf Grund vernünftiger Erwägung — das geschieht durch die gleichnamige Tugend —, als vielmehr auf Grund einer übernatürlichen Connaturalität mit Gott, welche der Seele durch die caritas gegeben wird. Man kann, erläutert der h. Thomas, aus Büchern lernen z. B. was Demuth ist und ihr entspricht; eine demüthige Seele aber, der die Demuth zur Natur geworden, fühlt instinctiv, auch ohne Bücher, was dieser Tugend conform ist und was nicht. Durch das donum intellectus führt der h. Geist in ein tieferes Verständniß des Inhaltes der göttlichen Wahrheit ein; durch das donum scientiae schärft er das Urtheil über den Umfang der Glaubenswahrheit, läßt auch hier die Seele, weniger durch vernünftiges Nachdenken, als vielmehr durch einen übernatürlichen Instinct, einen unmittelbaren übernatürlichen Blick erkennen, was zum Glauben gehört, was ihm entspricht und was nicht; läßt auch nach der practischen Seite hin mit übernatürlichem Auge alles Geschöpfliche würdigen und mit übernatürlichem Tacte ermessen, inwiefern alles dieses geeignet ist, als Stufenleiter zu Gott zu dienen. — Auf Grund der intellectuellen dona, unter der außerordentlichen Erleuchtung und Führung des h. Geistes nimmt das übernatürliche Erkennen einen höhern, mystischen Flug und

wird Quelle der mystischen Theologie, von der früher, wenigstens andeutungsweise, Rede war[1]).

Die vier übrigen Gaben entsprechen den Cardinaltugenden, das consilium der prudentia, die fortitudo der gleichnamigen Tugend, die pietas der iustitia, der timor der temperantia. Durch das consilium läßt uns der h. Geist, namentlich in schwierigen Fällen, das erkennen, was zum Heile dient; durch die fortitudo befähigt er zu starkmüthigem Ertragen und zu heldenmüthigem Tugendwirken; durch die pietas erfüllt er uns mit kindlicher Gesinnung gegen Gott und mit entsprechender Gesinnung gegen den Nächsten; durch den timor mit kindlicher Furcht vor jeder Beleidigung des göttlichen Vaters[2]).

d) Zu den Gaben des h. Geistes stehen dann wieder als Früchte und Wirkungen derselben die acht Seligkeiten in Beziehung. Auf einem Wege, der den Wegen der Welt entgegengesetzt, sucht der Diener Gottes die Glückseligkeit und findet sie schon theilweise hier auf Erden in der wonnevollen Befriedigung, welche mit der Tugendübung überhaupt, insbesondere mit der Bethätigung jenes siebenfachen Habitus verbunden ist.

Die Furcht Gottes erzeugt als süße Frucht die Armuth im Geiste; die Pietät hat die Sanftmuth im Gefolge; die Wissenschaft führt zur Trauer, d. h. zur Reue über die frühern Verirrungen und zur richtigen Stellungnahme den Geschöpfen gegenüber; die Stärke hat als Frucht den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, nach heroischer Tugendübung; der Rath flößt uns Barmherzigkeit ein, die unserm Heile so ersprießlich ist; die Einsicht führt die zur Erkenntniß göttlicher Dinge so nothwendige Reinheit und Klarheit des geistigen Auges herbei; die Weisheit, die alles nach göttlichem Gesetze beurtheilt und regelt, hat die Friedfertigkeit zur Frucht; alle sieben Gaben zusammen aber befähigen zum freudigen und starkmüthigen Ertragen von Widerwärtigkeit und Verfolgung[3]).

Was von der Bethätigung jenes siebenfachen Habitus gilt, gilt mehr oder weniger von jeder Tugendübung, sofern jedes gute Werk als Frucht des Geistes mit einem süßen Genusse verbunden ist. Im Anschluß

---

1) Vgl. Grundz. I. S. 70.

2) S. 1. 2. q. 68 und S. 2. 2. q. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139.

3) L. c. q. 69 und S. 2. 2. a. a. O.

an einzelne Aeußerungen der h. Schrift[1]) werden zwölf Geistesfrüchte aufgeführt[2]).

4. Alle eingegossenen Tugenden haben in der Gnade ihren Grund, aber die Art und Weise ihres Zusammenhanges mit der Gnade wird von den Theologen in verschiedener Weise erklärt. Einige (Lessius, Suarez) sagen, die Tugenden hätten in der Gnade bloß ihren moralischen Grund, sofern die Gnade Gott bestimme, auch die Tugenden zu verleihen, damit zwischen der Substanz der Seele und ihren Potenzen das richtige Verhältniß sei. Gott verleiht also die Tugenden mit Rücksicht auf die Gnade; und er thut dieses auch dann, wenn er, wie Suarez und Vasquez annehmen, bisweilen schon vor der Rechtfertigung den habitus fidei et spei denjenigen eingießt, welche sich durch Acte dieser Tugenden entsprechend disponirt haben; oder wenn er nach Verlust der Gnade nicht zwar den habitus caritatis, der mit jeder schweren Sünde unverträglich ist, wohl aber den habitus fidei et spei bestehen läßt, vorausgesetzt, daß nicht gerade gegen diese beiden Tugenden schwer gesündigt wurde[3]). Der Zweck dieser Habitus geht dann dahin, den Empfang oder den Wiedererwerb der Gnade vorzubereiten und zu erleichtern. Man kann aber auch mit andern Theologen (Thomisten, Ripalda) den Zusammenhang zwischen Gnade und Tugenden als einen physischen betrachten, in dem Sinne, daß letztere aus der erstern physisch hervorgehen. Nur darf diese Verbindung nicht in der Weise als eine wesenhafte gefaßt werden, wie sie etwa zwischen der Substanz der Seele und ihren Potenzen besteht. Dann wäre nämlich ein getrenntes Dasein der Tugenden nicht mehr möglich, vielmehr müßte mit der Gnade nothwendig auch jeder Tugendhabitus sofort verloren gehen[4]).

---

1) Fructus autem Spiritus est: Caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas. Gal. 5, 22 f. — Ex utraque parte fluminis lignum vitae, afferens fructus duodecim. Offb. 22, 2.

2) S. l. c. q. 70.

3) S. q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, a. s. Trid. sess. 6. can. 28. Vgl. c. 15.

4) Vgl. Kleutgen, Theol. II. n. 200 ff. und Nachtrag S. 724.

§. 18.

Definition der heiligmachenden Gnade; Wirkungen dieser Gnade.

Auf Grund des Gesagten können wir die heiligmachende Gnade in folgender Weise definiren: Gratia sanctificans est supernaturale Dei donum permanenter inhaerens animae, quo homo immediate et formaliter efficitur sanctus, iustus, Deo gratus, filius Dei adoptivus, capax eliciendi opera meritoria ad vitam aeternam eiusdemque heres. — Der zweite Theil der Definition weist auf die hauptsächlichsten Wirkungen dieser Gnade hin, die noch einer kurzen Erläuterung bedürfen.

1. Der Mensch wird durch die Gnade heilig, gerecht, Gott wohlgefällig (sanctus, iustus, Deo gratus); und zwar dadurch zunächst, daß ihn die Gnade von aller schweren Sünde reinigt[1]).

Daß eine Sündenvergebung auch ohne Eingießung der Gnade an sich möglich wäre (z. B. in statu naturae purae), ist sicher; ebenso sicher ist, daß in der bestehenden Gnadenordnung mit der Eingießung der Gnade thatsächlich immer die Vergebung wenigstens der schweren Sünden verbunden ist. Bajus bestritt den letztern Satz und behauptete, sobald der Mensch durch die actuelle Gnade zum Acte der vollkommenen Liebe geführt sei, dann sei er zwar gerechtfertigt, aber Sündenschuld und Strafe setzten sich noch fort. Der Zweck des nachfolgenden Sacramentes gehe dahin, zu erklären, daß der Mensch wirklich gerecht und heilig sei und daß Gott ebendeßwegen jetzt auch Schuld und Strafe nachlasse. Die bezüglichen Thesen wurden kirchlich verworfen[2]).

Ueber die Art der Verbindung aber, welche zwischen der Eingießung der Gnade und der Sündentilgung besteht, sind die Theologen nicht ganz einig. Die Ansicht einzelner (Scotisten, Lessius, Suarez), es sei innerlich nicht unmöglich, daß Gnade und schwere Sünde in einer Seele coexistirten, dürfte schwerlich haltbar sein. Die übrigen Theologen nehmen also an, beide seien unverträglich miteinander,

---

1) Die Aussprüche der Kirche, der Schrift und Väter im folgenden Paragraphen.

2) Vgl. Denz. n. 923, 938, 950.

sei es physisch (Vasquez), oder doch moralisch (Ripalda). Im erstern Falle würde die Gnade naturnothwendig die Sünde tilgen, wie das Licht die Finsterniß. Nach der zweiten Ansicht ist die Erhabenheit der Gnade der Niedertracht der Sünde dergestalt entgegengesetzt, daß es der Weisheit und Heiligkeit Gottes widersprechen würde, die Sünde bestehen zu lassen, wo die Gnade einkehrt [1]).

Die Gnade reinigt von Sünde, sie läßt überdies den Menschen an der göttlichen Natur, an göttlicher Erkenntniß und Liebe in höherer Weise participiren [2]). Eben hierin besteht die Heiligkeit (sanctus), hierin auch die Gerechtigkeit (iustus), da jetzt die menschliche Seele in ihrem Wesen und in ihren Vermögen durch Gnade und eingegossene Tugenden jene gebührende Verfassung besitzt, die der übernatürlichen von Gott gewollten Ordnung entspricht. Und so erklärt sich das Deo gratus. Der Mensch hat aufgehört, ein bloßer Knecht und Diener Gottes zu sein, er ist würdig geworden, von Gott in höherer Weise geliebt zu werden, fähig, Gott in höherer Weise wieder zu lieben. Und so ist er Gott wohlgefällig, ein Freund und Hausgenosse Gottes (Dei amicus, domesticus) geworden [3]).

2. Der Mensch ist geradezu ein Kind, ein Adoptivkind Gottes geworden und ebendeßwegen auch sein Erbe [4]). Diese Adoption begründet aber kein bloß äußeres Verhältniß, wie die menschliche, sondern sie hat ihre Ursache in einer innern Wiedergeburt, einer Neuschöpfung, durch welche der Adoptirte der göttlichen Natur theilhaftig wird. Aus diesem Verhältniß der Kindschaft resultirt dann das Erbrecht auf die dem Vater eigenthümlichen Güter, durch deren Besitz und Genuß er selig ist. In einer Weise, wie Gott selbst seine Vollkommenheit genießt, soll auch das Kind

---

1) Vgl. Schwane, IV. S. 214 ff., auch Hurter, Comp. III. n. 172.

2) Vgl. oben S. 86 f.

3) Joh. 15, 14 f.; Eph. 2, 19. Trid. sess. 6. c. 7.

4) Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et heredes. Röm. 18, 16 f. — Videte, qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. I Joh. 3, 1. — Das Trid. spricht von einem status gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum und sagt von der Rechtfertigung: Unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae aeternae. Sess. 6. c. 4 u. 7.

Gottes Gott genießen: durch unmittelbare Anschauung und entsprechende Liebe.

Die Formalursache sowohl unserer Rechtfertigung und Heiligung, als auch unserer Gotteskindschaft dürfte allein die geschaffene Gnade sein; denn auf sie allein führt allem Anschein nach das Tridentinum die Rechtfertigung selbst und ihre Wirkungen zurück[1]. — Eine abweichende Ansicht findet sich bei Petavius, Thomassinus und Lessius. Laut diesen Theologen ist die geschaffene Gnade die Formalursache unserer Rechtfertigung; die Gotteskindschaft aber wird nach Analogie der hypostatischen Union dadurch begründet, daß der h. Geist auf Grund der geschaffenen Gnade seiner Substanz nach, freilich nur moralisch und affectiv, sich mit der Seele verbindet. Auch Scheeben nimmt eine solche Mitwirkung der göttlichen Substanz an, nicht zwar zum Zustandekommen der Gotteskindschaft ihrem eigentlichen Wesen nach, wohl aber zu ihrer allseitigen Entfaltung und Vollendung[2].

Uebrigens steht es fest, daß die heiligmachende Gnade uns Gott nicht bloß verähnlicht, sondern auch mit ihm verbindet und uns insofern allerdings noch in einer neuen, zweiten Weise an der göttlichen Natur participiren läßt. Schrift, Väter und Theologen lehren übereinstimmend, daß mit der Gnade der h. Geist zu uns komme, daß er uns geschenkt werde, sich mit uns verbinde, wie in einem Tempel in uns wohne[3]. Dieses Kommen des h. Geistes ist selbstredend nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen; der göttliche Geist kommt nur insofern, als die Weise seiner

1) Unica formalis causa (iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit. Sess. 6. c. 7.

2) Vgl. Scheebens Abhandlung: „Die Controverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes," im Mainzer Kath. Jahrg. 1883—85. Mit Scheeben stimmt überein Hümmer, Des h. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade. Kempten 1890. Der Verf. sucht bei Gregor Naz. und den griechischen Vätern eine Stütze für diese Ansicht. Bekämpft wird derselbe durch Oberdörffer, De inhabitatione Spiritus sancti. c. 5. Tournay 1890 und in Granderath's Abhandlung: „Die Controverse über die Gotteskindschaft," in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. Jahrg. 1881, 1883, 1884; Jahrg. 1892. S. 525 ff. Vgl. außerdem Kleutgen, Theol. II. n. 260 und Nachtrag S. 726 ff., auch Schwane, IV. S. 211 ff.

3) Spiritus sanctus, qui datus est nobis. Röm. 5, 5. — Spiritus Dei habitat in vobis. 8, 9. — Templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis. — Membra vestra templum sunt Spiritus sancti. I Cor. 3, 16; 6, 19 u. s. w. Näheres bei Kleutgen, a. a. O. n. 247 ff.

Gegenwart in uns, die Weise, wie er sich uns gegenüber verhält und in uns thätig ist, eine andere und neue wird[1]).

Der h. Geist, so erläutern die Theologen, verbindet sich seiner Substanz nach mit den Seelen der Gerechten, d. h. er ist mit seiner Substanz in einer neuen Weise in ihnen gegenwärtig. Aber diese Verbindung ist keine hypostatische; auch wird der h. Geist nicht nach Weise eines Accidenz, auch nicht in der Weise substantiell mit unserer Seele verbunden, daß wir mit ihm nur Eine Substanz ausmachen. Diese beiden Annahmen würden pantheistisch sein. Jene Verbindung ist vielmehr eine moralische, affective, eine Einheit der Liebe und der innigsten Freundschaft. Diese moralische Einheit schließt aber eine wohlverstandene physisch-accidentelle Vereinigung keineswegs aus. Heiliger Geist und Seele bilden insofern eine physisch-accidentelle Einheit, als der h. Geist, die Seele heiligend, sie an der göttlichen Natur, an göttlicher Thätigkeit, Erkenntniß, Liebe participiren läßt; insofern, als er, in ihr physisch thätig und ihre Thätigkeit mit der seinigen durchdringend, die Thätigkeit der Seele geheimnißvoll bewegt und gestaltet, so daß die Seele ganz in ihm und aus ihm lebt[2]). Wie innig und fühlbar diese Einheit in den höhern Stadien des Gnadenlebens sich gestaltet, schildern uns die Mystiker[3]).

Uebrigens ist es nicht der h. Geist allein, welcher in der Seele wohnt, sondern es gilt dieses von allen drei Personen[4]). Nur per appropriationem wird diese Einwohnung dem h. Geiste zugeschrieben, und die Lehre einzelner Theologen (Petavius, Thomassinus, Scheeben, Schell), daß die geheiligte Seele in ein ganz specielles Verhältniß ausschließlich zur Person des h. Geistes trete, dürfte keine hinlänglichen Gründe für sich, wohl aber die große Mehrheit der Theologen gegen sich haben[5]). In speculativer Hinsicht läßt sich sagen: Gratia est semen gloriae. Wie also die Glorie gleichmäßig mit allen drei Personen verbindet, so auch die Gnade.

---

1) S. 1. q. 43. a. 3.

2) Kleutgen a. a. O., insbesondere n. 270 f., auch III. n. 109.

3) Vgl. die schöne Darstellung bei Kleutgen, II. n. 76., auch meine Schrift über den Himmel. S. 119 f.

4) Si quis diligit me, — et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Joh. 14, 23.

5) Vgl. Hurter, Comp. III. n. 201. — Jungmann, De gratia. n. 263. — Kleutgen, a. a. O. n. 273. — Oberdörffer, a. a. O. c. 3. — Atzberger im neuen Kirchenlexicon. VIII. S. 1579 f.

3. Der erwachsene Christ soll übrigens das himmlische Erbe zugleich verdienen, und auch die Befähigung hierzu empfängt er durch die heiligmachende Gnade[1]). Durch die Gnade und die mit ihr verbundenen Gaben und Tugenden empfängt nämlich die Seele eine wahrhaft übernatürliche, gottgeartete Beschaffenheit und Würde. Deßwegen sind auch die Früchte, die guten Werke, von übernatürlicher, gottgearteter, himmlischer Beschaffenheit und stehen mithin zum Erwerb übernatürlichen, himmlischen Lohnes in entsprechendem Verhältniß.

§. 19.

Vorbereitung auf die Rechtfertigung und Wesen der Rechtfertigung.

Die Rechtfertigung des Sünders vollzieht sich durch die Mittheilung der heiligmachenden Gnade; und nach allem, was über diese Gnade bereits gesagt ist, würde zur Lehre von der Rechtfertigung nur weniges hinzuzufügen sein, wenn nicht die Irrthümer der Reformatoren gerade über den Prozeß und das Wesen der Rechtfertigung eine eigene Beweisführung nothwendig machten.

Wenn die genannten Irrlehrer zur Erlangung der Rechtfertigung den Glauben für nothwendig erklärten, so irrten sie zunächst insofern, als sie den Glauben für die causa instrumentalis der Rechtfertigung ansahen. Werkzeugliche Ursache der Sündenvergebung und Heiligung sind nach katholischer Lehre die Sacramente, wie später zu zeigen ist. Es genüge hier der Hinweis auf das Tridentinum, welches als causa instrumentalis iustificationis das Sacrament der Taufe und für die nach der Taufe Gefallenen das Sacrament der Buße angibt[2]).

Dazu kommen noch zwei weitere Irrthümer. Zunächst verstanden die Neuerer unter dem Glauben nicht gemäß katholischer Forderung das feste Fürwahrhalten der Offenbarungslehren überhaupt, nicht, wie sie eintheilten, die fides historica, sondern lediglich die sog. fides fiducialis seu promissionum, die sie dann weiter als fides

---

1) Vgl. unten die Lehre vom Verdienste.
2) Sess. 6. c. 7 u. 14.

generalis et specialis unterschieden [1]). Die fides generalis hält für wahr, daß Gott allen denjenigen, die auf Christi Verdienst vertrauen, die Rechtfertigung ertheile. In der fides specialis aber glaubt und vertraut jeder einzelne für sich, daß speciell ihm wegen Christi Verdienst die Rechtfertigung zu Theil werde; und dieser Glaube ist es, der die Rechtfertigung selbst bewirkt. — Der andere Irrthum aber bestand darin, daß die Reformatoren zur Rechtfertigung die sola fides, aber keine andern disponirenden Acte forderten.

Diesen beiden letzten Irrthümern gegenüber haben wir einmal zu zeigen, welcher Glaube zur Rechtfertigung des Erwachsenen erforderlich ist; sodann, daß außer diesem Glauben noch andere Tugendacte der Rechtfertigung vorausgehen müssen.

1. Nach katholischer Glaubenslehre ist zur Erlangung der Rechtfertigung der Glaube nothwendig, und zwar der Glaube an die gesammte Offenbarungswahrheit, mit Einschluß selbstredend auch der Verheißungen. Diesen Glauben fordern das Tridentinum und das Vaticanum ausdrücklich unter Verwerfung des angedeuteten gegentheiligen Irrthums [2]). Ebenso fordert die h. Schrift als Vorbereitung auf die Taufe den Glauben an Jesus Christus den Sohn Gottes, seinen Tod und seine Auferstehung, kurz an den Gesammtinhalt des Evangeliums, und macht von diesem Glauben die Rechtfertigung und das Heil abhängig [3]). Die Lehre der Tradition erhellt

1) Daneben unterschieden sie noch die fides miraculorum, d. h. den Glauben, der Wunder wirkt.

2) Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, — credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Sess 6. c. 6. — S. q. d., fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s. Can. 12; vgl. can. 13 u. 14 und Vaticanum sess. 3. c. 3.

3) Dixit autem Philippus (eunucho): Si credis ex toto corde, licet (baptizari). Et respondens ait: credo. Filium Dei esse Jesum Christum. Apg. 8, 37. — Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Röm. 10, 9. — Praedicate evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Marc. 16, 16. Vgl. Joh. 20, 31. — Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit. Hebr. 11, 6.

aus der regelmäßigen Abnahme des Glaubensbekenntnisses vor der Taufe der Erwachsenen nach vorgängigem sorgfältigen Unterricht.

Heilsnothwendig (necessitate medii) ist selbstredend die fides implicita an den gesammten Inhalt der Offenbarung. Die fides explicita aber braucht sich nach der mindestens wahrscheinlichen Ansicht Lugo's, Suarez' und sehr vieler, vielleicht der meisten andern Theologen [1]) necessitate medii nur auf das Dasein Gottes und die übernatürliche ewige Vergeltung zu erstrecken gemäß der eben citirten Stelle Hebr. 11, 6. Diese beiden Wahrheiten schließen nämlich, wie bereits früher (Grundz. I. S. 57 f.) bemerkt wurde, implicite die ganze Heilslehre in sich; das Sein Gottes schließt die Attribute und die Trinität in sich, die übernatürliche Vergeltung aber die ganze auf unser Heil gerichtete Thätigkeit Gottes: Schöpfung, Erlösung, Heiligung, Vollendung und das christliche Sittengesetz [2]).

Daß der hier geforderte Glaube seiner Form nach der Glaube im engern Sinne (fides stricta), d. h. der übernatürliche Auctoritätsglaube auf Grund göttlicher Offenbarung sei, wird im Anschluß an Schrift und Kirche so ziemlich von allen Theologen gelehrt. Zum Zustandekommen desselben genügt unter Umständen eine innere übernatürliche Erleuchtung, indem Gott durch innere, unmittelbare Ansprache über die beiden Grundwahrheiten entsprechend unterrichtet, beziehungsweise, was ja möglich ist, indem er, an Gegebenes anknüpfend, in den alten Traditionen der Völker, was echte göttliche Offenbarung ist, durch sein Licht erkennen läßt. Sehr häufig wird freilich Gott heilsbegierige Heiden durch seine Führungen in irgend einer Weise auch zum äußern Anschluß an die Kirche gelangen lassen [3]). — Wenn einzelne wenige Theologen [4]) es für wahrscheinlich halten, daß unter Umständen für die Heiden eine sog. fides late dicta zum Heile genüge, d. h. eine mit Hülfe der übernatürlichen Gnade (gratia elevans) aus dem Zeugniß

---

1) Unter den neuesten Theologen seien hervorgehoben Scheeben im neuen Kirchenlexicon V. S. 671 ff.; Gutberlet in Heinrich's Dogmatik, VIII. S. 499; F. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege. Brixen 1899. S. 123 ff.; Mausbach, Die außerordentlichen Heilswege u. s. w. im ‚Mainzer Katholik.‘ 1900. I. Heft 4. S. 306 ff.

2) Vgl. auch Kleutgen, Theol. V. n. 549.

3) Vgl. oben S. 62.

4) So Ripalda, De ente supernat. Disp. 20. n. 123 und in wesentlicher Uebereinstimmung mit ihm Gutberlet in Heinrich's Dogmatik, VIII. S. 493 ff.

der Geschöpfe gewonnenes Wissen von Gott und einer jenseitigen Vergeltung, so erscheint diese Auffassung dem Gesagten zufolge unbefriedigend. Sie läßt sich auch, obgleich sie die Mitwirkung streng übernatürlicher Gnade betont, schwerlich mit der von Innocenz XI. verworfenen These in Einklang bringen[1]), wozu kommt, daß nach Lehre bei weitem der meisten Theologen den Heiden die gratia elevans überhaupt nicht eher gegeben wird, als bis zum eigentlichen Beginn der Rechtfertigung gerade im heilsamen Glauben[2]).

Die Forderung der meisten Theologen, daß die jenseitige Vergeltung als eine übernatürliche im Glauben erfaßt werden müsse, bereitet keine Schwierigkeit, da eine adäquate Vorstellung dieses übernatürlichen Zieles nicht verlangt wird. Ob nun Gott durch innere Erleuchtung allein einen Menschen unterrichtet, oder ob er sich eines menschlichen Organes hierbei bedient, es erscheint unter allen Umständen leicht, jener Forderung zu genügen. Möglicherweise wird nämlich das Ziel schon hinlänglich als ein übernatürliches umfaßt, wenn man, ohne zwischen „natürlich" und „übernatürlich" genauer zu unterscheiden, Gott in umfassendem Sinne einfach als Ziel betrachtet[3]). Man kann vielleicht auch sagen, das Ziel sei als ein höheres, übernatürliches schon in dem Gedanken hinreichend eingeschlossen, daß die Lösung unserer sittlichen Aufgabe hier auf Erden über die vorhandenen armseligen und sündigen Kräfte gehe (also wie auch immer übernatürlich sei) und nur durch göttliche Hülfe möglich sei[4]). Und wenn man endlich annimmt, mittelst göttlicher Erleuchtung oder auch unter Mitwirkung eines menschlichen Organes werde einem sterbenden Heiden der einfache Gedanke vorgehalten: Wer nach Kräften Gott gedient hat, oder doch bußfertig stirbt, der wird drüben den himmlischen Vater schauen und ewig selig sein, so dürfte dieser schlichte Satz unseres Erachtens das übernatürliche Ziel schon recht bestimmt zum Ausdruck bringen und auch für einen kindlichen Verstand hinlänglich faßbar sein.

Zu bemerken ist übrigens, daß manche Theologen auch den ausdrücklichen Glauben an die Trinität und den Erlöser für heilsnothwendig

---

1) Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit. Denz. n. 1040.

2) Vgl. Kleutgen, Theol. II. n. 111 ff.; Schwane, Dogmengeschichte, IV. S. 207 f.; F. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege. S. 85 ff.

3) Vgl. F. Schmid a. a. O. S. 167.

4) Vgl. Mausbach a. a. O. S. 314 ff.

ansehen. Und man hat sich diesen letztern, zumal mit Rücksicht auf die von Innocenz XI. verworfene These[1]), wenigstens in der Praxis, soweit dieses erreichbar ist, anzuschließen. — Necessitate praecepti soll jedoch die fides explicita sich den ganzen Inhalt des apostolischen Symbolums zu eigen machen, ebenso die zehn Gebote, die Sacramente und das Gebet des Herrn, und soll außerdem ein jeder nach Kräften dahin trachten, seine fides implicita mehr und mehr zur explicita zu gestalten[2]).

2. Der protestantischen Solafideslehre gegenüber ist zu zeigen, daß nach katholischem Dogma außer dem Glauben noch andere vorbereitende Acte, nämlich Hoffnung, Furcht, Liebe und Reue, zum Empfange der Rechtfertigung erforderlich sind.

a) Das Tridentinum verwirft die gegentheilige Auffassung der Reformatoren und lehrt, daß der Erwachsene zum Empfange der Rechtfertigung unter dem Beistande der Gnade Acte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe und Reue erwecken müsse. Sodann beschreibt es den modus praeparationis eingehend in einem eigenen Capitel, in welchem es unter Hinzufügung der heilsamen Furcht dieselben Dispositionsacte aufzählt[3]).

---

1) Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Denz. n. 1081. Dem entspricht die von Hurter (Comp. III. n. 146) mitgetheilte Anweisung der Congr. s. Officii vom 28. Febr. 1703 für die Missionäre: Missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare fidei mysteria, quae sunt necessaria necessitate medii, ut sunt praecipue mysteria Trinitatis et Incarnationis.

2) Vgl. Kleutgen, Theol. I. n. 77; Hettinger, Apologetik II. S. 440; Hurter, Comp. III. n. 138 ff.; Scheeben im neuen Kirchenlexicon. V. S. 670 ff.; Schwane, Specielle Moral. §. 10, welch letzterer sich der strengen Forderung anschließt.

3) S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. — S. q. d., sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. Sess. 6. can. 3 u. 9. Vgl. c. 6.

b) Die h. Schrift betont einerseits, daß der Glaube allein noch nicht das Heil wirke, sondern daß die Liebe und andere Tugendwerke hinzutreten müssen[1]; andererseits führt sie dieselben Tugendacte, welche das Tridentinum nennt (Hoffnung, Furcht, Liebe, Reue) im einzelnen namentlich auf und erklärt sie als nothwendig zur Rechtfertigung und zum Heile[2]).

Wenn der h. Paulus an einzelnen Stellen anscheinend die Rechtfertigung durch den bloßen Glauben lehrt[3]), so will er in Uebereinstimmung mit dem h. Jacobus und seiner eigenen Lehre[4]) bloß dieses sagen, daß nur übernatürlicher, heilsamer Glaube, nur übernatürliche, heilsame Tugendwerke, wirkliche Vorbereitung auf die Rechtfertigung sind; daß aber die natürlichen Werke der Heiden und die rein äußeren Gesetzeswerke der Juden keine hinlängliche Vorbereitung, am wenigsten eine causa meritoria der Rechtfertigung abgeben können. Der Apostel betont aber vor allem den Glauben, weil, wie das Tridentinum authentisch erklärt[5]), der Glaube das initium und insofern die radix und das fundamentum des Heilsprozesses ist.

c) Daß zur Rechtfertigung überhaupt eine Vorbereitung erforderlich sei, lehrt der h. Augustin in dem bekannten Worte:

---

1) Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei. Matth. 7, 21. — Et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. I Cor. 13, 2. — In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur. Gal. 5, 6. — Non autem auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Röm. 2, 13. — De his volo te confirmare, ut curent bonis operibus praeesse, qui credunt Deo. Haec sunt bona et utilia hominibus. Tit. 3, 8. — Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? Jac. 2, 14 ff.

2) Confide fili, remittuntur tibi peccata tua. Matth. 9, 2. — Spe enim salvi facti sumus. Röm. 8, 24. — Qui sine timore est, non poterit iustificari. Ecclus 1, 28. — Qui non diligit, manet in morte. I Joh. 3, 14. — Poenitemini igitur et convertimini, ut deleantur peccata vestra. Apg. 3, 19.

3) Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis. Röm. 3, 28. — Gratia enim estis salvati per fidem, — non ex operibus. Eph. 2, 8 f. Vgl. Gal. 2, 16. u. s. w.

4) Vgl. drittletzte Note.

5) Sess. 6. c. 8.

Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te; fecit nescientem, iustificat volentem [1]).

d) Die Vernunft argumentirt: Daß der Mensch in einer seiner Natur entsprechenden, also in freier, sittlicher Weise an seiner Rechtfertigung nicht bloß negativ, sondern auch positiv mitwirke, wozu freilich der Beistand der actuellen übernatürlichen Gnade erforderlich ist [2]), entspricht der Weisheit Gottes, nicht minder der Natur des Menschen selbst. Diese Mitwirkung vollzieht sich aber naturgemäß durch die subjective Bekehrung, die dann ihrerseits ebenso naturgemäß die vom Tridentinum aufgeführten Acte, sei es ausdrücklich, sei es zum Theil einschließlich, in sich faßt.

3. Bezüglich der Rechtfertigung der Unmündigen lehrten die Wiedertäufer, zur Gültigkeit jeder Taufe sei seitens des Empfängers der Glaube nothwendig, und deßwegen sei die Taufe der Unmündigen ungültig. Mit Recht censurirte das Tridentinum diese Lehre [3]). Denn laut derselben Synode ist Christus die causa meritoria der Rechtfertigung, nicht aber die eigene Thätigkeit des Menschen, etwa sein Glaube. Auch ist der Ungerechtfertigte, wie später zu zeigen, überhaupt nicht in der Lage, übernatürlichen Lohn im strengen Sinne verdienen zu können. Ebensowenig ist der Mensch causa instrumentalis der Rechtfertigung, sondern das Sacrament; noch weniger ist er die causa efficiens, sondern Gott [4]). Nur vorbereiten, disponiren kann sich der Mensch, und der Erwachsene muß es auch, um das der Rechtfertigung entgegenstehende Hinderniß, die Anhänglichkeit an die Sünde, durch Glaube, Liebe und Reue hinwegzuräumen. Nun ist aber bei unmündigen Kindern ein solches Hinderniß nicht vorhanden; und folglich bedarf es für sie auch einer solchen Vorbereitung nicht.

---

1) Serm. 169 (de verb. apost.) c. 11. n. 13.

2) Vgl. oben S. 23 ff.

3) S. q. d., parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse, ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos, a. s. Sess. 7. de bapt. can. 13.

4) Trid. sess. 6. c. 7.

4. Während die Reformatoren behaupten, die Rechtfertigung bestehe darin, daß Gott die Sünde um der Verdienste Christi willen nicht mehr anrechne und gleichsam zudecke, lehrt das katholische Dogma, daß die Sünde in Kraft der Rechtfertigung wahrhaft nachgelassen und getilgt werde.

a) Die Kirche definirte diese Lehre ausdrücklich in Trient[1]).

b) Die Ausdrucksweisen der h. Schrift weisen auf eine totale Befreiung von der Sünde und auf eine vollständige Vernichtung derselben auf Grund der Rechtfertigung hin. Laut der Schriftlehre wäscht die Rechtfertigung die Sünde ab, schafft sie so weit hinweg, als der Westen sich vom Osten entfernt; versenkt sie in's Meer, vernichtet sie, so zwar, daß Seele und Sünde miteinander so wenig mehr zu schaffen haben, als Licht mit Finsterniß und gar nichts Verdammliches im Menschen übrig bleibt[2]). — Wenn die h. Schrift mitunter sagt, daß Gott unsere Sünden bedecke, oder auch, daß die Gerechtfertigten nicht rein von Sünden seien[3]), so bedarf diese letztere Ausdrucksweise nicht einmal einer weiteren Erklärung; die erstere aber zeigt ein Bedecken an, welches die Sünde auch für das Auge Gottes verschwinden macht.

c) Der h. Augustin scheint schon den Irrthum der Reformatoren vor Augen zu haben, wenn er schreibt, die Sünden würden in der Taufe total hinweggenommen und nicht bloß oberflächlich, wie etwa beim Scheeren des Hauptbaares zwar die

1) Si quis per Jesu Christi gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. Sess. 5. can. 5.

2) Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis. I Cor. 6, 11. — Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. Joh. 1, 29. — Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras. Ps. 102, 12. — Proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra. Mich. 7, 19. — Dele iniquitatem meam. Ps. 50, 3. — Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? aut quae societas luci ad tenebras? II Cor. 6, 14. — Nihil ergo nunc damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu. Röm. 8, 1.

3) Beati, quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Ps. 31, 1. – Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est. I Joh. 1, 8.

Auswüchse, nicht aber die Wurzeln entfernt würden [1]. In ähnlicher Weise äußert sich Gregor der Große [2]. Auf diese Tradition sich stützend verwarfen im 17. Jahrh. die griechisch-schismatischen Synoden von Constantinopel und Jerusalem die protestantische Theorie.

d) Vom Standpuncte der Vernunft aus erscheint es Gottes unwürdig, einen Menschen für gerecht zu erklären und als Gerechten zu behandeln, der es gar nicht ist. Es verträgt sich dieses nicht mit der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allmacht.

5. Die Rechtfertigung besagt aber nicht bloß Sündentilgung, sondern auch positive innere Heiligung. Und diese letztere besteht nach der Glaubenslehre nicht in einer bloß äußeren Imputation der Gerechtigkeit Christi nach protestantischer Auffassung, sondern in der Eingießung der heiligmachenden Gnade, was eine innere Umschaffung und übernatürliche Heiligung des Menschen zur Folge hat.

a) Das Concil von Trient verwirft die protestantische Lehre [3] und verbreitet sich in einem eigenen Capitel eingehender über die Natur der Rechtfertigung. Es hebt zunächst die beiden Bestandtheile derselben hervor, einmal die Sündentilgung, sodann die innere Erneuerung und Heiligung durch Gnade und Tugenden. Alsdann gibt die Synode die verschiedenen causae an, die beim Prozesse der Rechtfertigung concurriren, und zwar als causa finalis Gottes und Christi Ehre und der Menschen Heil; als causa efficiens Gott, der uns reinige, heilige, mit dem h.-Geiste besiegele und salbe; als causa meritoria

---

1) Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere; nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. C. duas ep. Pelag. l. 1. c. 13.

2) Si qui vero sunt, qui dicunt peccata in baptismate superficietenus dimitti, quid est hac praedicatione infidelius? Ep. l. 11. ep. 45.

3) S. q. d., homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam gratiam qua iustificamur esse tantum favorem Dei, a. s. Sess. 6. can. 11.

Christi Leiden und Sterben; als causa instrumentalis die Taufe, bez. die Buße (c. 14), endlich als causa formalis die iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, und bemerkt abermals ausdrücklich, daß Gott uns nicht bloß für gerecht erkläre, sondern wahrhaft gerecht mache, indem die von ihm geschenkte Gerechtigkeit sammt den Tugenden in unser Inneres eingehe, dasselbe umgestalte und wie ein Gewand schmücke; welches Gewand der Gerechtfertigte sorgsam hüten müsse, um im Schmuck desselben vor dem Richterstuhle Christi zu erscheinen[1]).

Causa ministerialis, fügen die Theologen hinzu, ist der kirchliche Spender oder Minister; causa dispositiva aber die Vorbereitungsacte des Erwachsenen; causa materialis endlich ist die Seele, sofern die rechtfertigende Gnade nicht im eigentlichen Sinne geschaffen, sondern, wie die Theologen sich ausdrücken, ex potentia obedientiali animae educirt wird[2]).

b) Nach Lehre der h. Schrift besteht die Rechtfertigung nicht bloß in der Abwaschung von Sünde, sondern zugleich in innerer Heiligung, durch welche der Mensch erneuert und umgeschaffen, durch welche neues Leben in ihm grundgelegt und durch welche er Gott gleichförmig, gottgeartet wird[3]). — Wenn die

---

1) Vgl. das ganze c. 7.

2) Die Gnade wird aus der obedientialen Potenz herausgeführt, d. h. die Seele hat keinen activen Einfluß auf das Entstehen derselben, sondern besitzt bloß passives Vermögen, d. h. Empfänglichkeit dafür, daß sie in ihr durch Gottes Allmacht entstehe. Diese Entstehungsweise der Gnade wird aber deßwegen nicht als ein Schaffen bezeichnet, weil einerseits Gegenstand des eigentlichen Schaffens nur subsistirende Dinge sind und weil andererseits die eigentliche Schöpfung von keinem präexistirenden Subjecte abhängig ist. Nun ist aber die Gnade kein subsistirendes Ding, sondern eine accidentelle Form, die, wie in ihrem Bestehen, so auch in ihrem Entstehen vom Dasein eines Subjectes, der Seele nämlich, abhängig ist, da sie nur in ihr durch Gottes Macht entstehen kann. Vgl. Suarez, De gratia l. 8. c. 2.

3) Consepulti enim sumus cum illo (Christo) per baptismum in mortem, ut — ita et nos in novitate vitae ambulemus. Röm. 6, 4. — Et haec quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri. I Cor. 6, 11. — Renovamini autem spiritu mentis vestrae et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis. Eph. 4, 23 f. Vgl. auch oben S. 82

Schrift mitunter sagt, wir seien gerecht durch die Gerechtigkeit Christi und die Gerechtigkeit sei wie ein Kleid unserer Seele [1]), so weist die erstere Ausdrucksweise auf Christus, die causa meritoria et exemplaris unserer Heiligkeit und Gerechtigkeit hin; die zweite aber hat mit einer bloß äußeren Zurechnung gar nichts zu thun, sondern weist im Gegentheil auf eine reale Beschaffenheit, auf positive übernatürliche Heiligkeit hin, welche die Seele in der Rechtfertigung annimmt. — Auf die Bilder und Vergleiche der Väter, durch welche sie das Wesen und die Wirkungen der rechtfertigenden Gnade kennzeichnen, haben wir schon früher hingewiesen [2]).

c) Das theologische Denken argumentirt: Die Erlösung bezweckt die Wiederherstellung des Menschen in den ursprünglichen Zustand. Folglich ist in der bestehenden Heilsordnung mit der Sündenvergebung innerlich und nothwendig die positive Heiligung verbunden.

§. 20.

Eigenthümlichkeiten der Rechtfertigung.

1. Nach Lehre der Reformatoren wird die Rechtfertigung durch den Fiducialglauben bewirkt, von dessen Dasein sich ein jeder selbst Rechenschaft zu geben im Stande ist. Folgerichtig behaupten sie dann weiter, der Mensch, der jenen Glauben besitze, könne und müsse die Thatsache seiner Rechtfertigung certitudine fidei fürwahrhalten, weil der wahrhaftige Gott dieselbe als Wirkung jenes Glaubens verheißen habe. — Der auch durch anderweitige eigenartige theologische Meinungen bekannte Dominikaner Catharinus im 16. Jahrh. stellte die eigenthümliche Ansicht auf, der Gerechtfertigte müsse freilich nicht, wohl aber könne er von seiner Rechtfertigung Glaubensgewißheit haben. Freilich sei es nicht die unfehlbare fides catholica, welche ihm diese Gewißheit gebe, sondern die fides divina, bei der ein Irrthum immerhin möglich sei.

---

1) Qui (Christus Jesus) factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio. I Cor. 1, 30. — Sacerdotes tui induantur iustitiam. Ps. 131, 9.

2) Oben S. 82.

Die seltsame Ansicht des Catharinus wird von allen anderen Theologen für eine sententia erronea erklärt. Den Reformatoren gegenüber aber haben wir als Glaubenslehre nachzuweisen, daß kein Mensch — von einer speciellen Offenbarung selbstredend abgesehen — von der Thatsache seiner Rechtfertigung unfehlbar sichere Glaubensgewißheit haben könne, geschweige denn haben müsse.

a) Das Tridentinum spricht diese Lehre ausdrücklich aus [1]).

b) Dasselbe gilt von der h. Schrift [2]).

Die Stelle Röm. 8, 38 enthält nur einen Ausdruck affectvollen Vertrauens [3]), und ähnlich verhält es sich mit I Joh. 3, 14 [4]). Wenn Röm. 8, 16 sich auf ein Zeugniß des h. Geistes [5]) beruft, so ist es freilich wahr, daß der h. Geist sich vielfach in der Seele des frommen Christen kundgibt. Indessen im Einzelfalle können wir doch niemals mit voller Bestimmtheit wissen, ob dieses die Stimme des h. Geistes, und nicht vielmehr die Stimme unserer Natur ist, die uns täuscht, oder ein Blendwerk Satan's, der uns in falsche Sicherheit wiegen will. Das genannte Indicium, in Verbindung mit einigen andern (testimonium conscientiae, caritas, pax u. s. w. [6]), vermittelt lediglich eine sog. conjecturale Gewißheit des Gnadenstandes.

c) Die Väter sprechen unsere Lehre aus unter Bezugnahme auf die angeführten Schriftworte, so der h. Hieronymus unter

---

1) Neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, — cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Sess. 6. c. 9. Vgl. can. 13 u. 14.

2) Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit. Eccles 9, 1. — Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. I Cor. 4, 4. — Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12.

3) Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, — neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei.

4) Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.

5) Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.

6) II Cor. 1, 12; I Joh. 3, 21; Gal. 5, 22. Vgl. S. 1. 2. q. 112. a. 5.

Bezugnahme auf Eccles 9, 1[1]), der h. Basilius unter Bezugnahme auf I Cor. 4, 4[2]).

d) Die Vernunft urtheilt: Wenngleich wir certitudine fidei wissen, daß Gott denen, die das Ihrige thun, die Rechtfertigung ertheilt, so wissen wir doch nicht mit derselben Gewißheit, ob wir das Unserige wirklich gethan haben, um die Rechtfertigung zu erlangen und die erlangte zu bewahren. — Zur Empfehlung der katholischen Lehre dient auch, daß, während die protestantische die Demuth in Gefahr bringt, die katholische, indem sie die certitudo coniecturalis zuläßt, uns zwischen Selbstüberhebung und Kleinmuth hindurch die richtige Mittelstraße führt.

2. Wenn die Reformatoren weiter lehren, die empfangene Rechtfertigung sei keiner Vermehrung fähig und sei bei allen von gleichem Grade und Maße, wie schon in alter Zeit Jovinian behauptet hatte, so ist das wiederum folgerichtig. Denn ob wir nun die Rechtfertigung als eine Gerechtigkeitserklärung oder als äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi auffassen, weder jene Erklärung läßt ein mehr oder weniger zu, noch auch die Gerechtigkeit Christi, die nur Eine ist.

Wir also vertheidigen nach katholischer Glaubenslehre sowohl die Vermehrbarkeit der heiligmachenden Gnade, als auch die Verschiedenheit ihres Maßes wie beim Anfang der Rechtfertigung, so auch im weiteren Verlauf.

a) Die Vermehrbarkeit der Gnade lehrt das Tridentinum in einem eigenen Capitel[3]); die Synode bezieht sich darin auf verschiedene Schriftstellen, z. B. auf Offb. 22, 11[4]), wie auch

---

1) Der Sinn der Stelle, bemerkt der Heilige, ist folgender: Scire volui, quos Deus diligeret, quos odisset; et inveni iustorum quidem opera in manu Dei esse, et tamen utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse. In Eccles. l. c.

2) Itaque ne te ipse prae altero iustificaveris; nequando Dei sententia, etsi tua iustificatus, condemnere. *Non iudico me ipsum*, inquit Paulus; *nihil enim etc.* Hom. 20. de humilitate. n. 4.

3) In ipsa iustitia per Christi gratiam accepta cooperante fide bonis operibus (iustificati) crescunt atque magis iustificantur. Sess. 6. c. 10. Vgl. can. 24.

4) Justorum autem semita quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectam diem. Spr. 4, 18. — Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis, ut in omnibus semper omnem

auf das officielle Gebet der Kirche (Dom. 13. p. Pentec.): Da nobis Domine fidei, spei et caritatis augmentum. Die Väter, z. B. der h. Augustin, insbesondere aber der h. Hieronymus, vertheidigen unsere Lehre in ihren Schriften gegen Jovinian. Die Vernunft endlich findet es durchaus angemessen, daß durch göttliches Zuthun die übernatürlichen Tugendhabitus und im gleichen Verhältnisse auch die Gnade wachse, einen je bessern Gebrauch der Mensch von jenen Vermögen macht. Die Gnade kann aber immerfort wachsen, weil sie nach katholischer Lehre eine zwar übernatürliche, aber endliche Vollkommenheit in unserer Seele ist.

b) Daß das Maß der heiligmachenden Gnade von Anfang an nach dem freien Wohlgefallen Gottes und nach der Disposition der Empfänger bei den verschiedenen ein verschiedenes sei und, zumal bei der Verschiedenheit der Mitwirkung, auch in Zukunft bleibe, ist wiederum ausdrückliche Lehre des Concils von Trient[1]). Die h. Schrift weiterhin lehrt Gradunterschiede in der Seligkeit, woraus folgt, daß es solche Unterschiede auch im Gnadenstande gibt[2]). Auf die h. Schrift bezieht sich der h. Hieronymus Jovinian gegenüber[3]) und der h. Augustin spendet ihm brieflich seinen Beifall[4]). Auch das theologische Denken hält solche Unterschiede für höchst congruent, da sie die Harmonie und Schönheit der übernatürlichen Schöpfung steigern[5]).

3. Calvin lehrte, daß der Gerechtfertigte, d. h. der zur Seligkeit Prädestinirte die Rechtfertigung nicht verlieren könne; Luther hingegen,

---

sufficientiam habentes abundetis in omne opus bonum. II Cor. 9, 8. — Qui iustus est, iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc. Offb. 22, 11.

1) Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. c. 7.

2) Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum; stella enim a stella differt in claritate; sic et resurrectio mortuorum. I Cor. 15, 41.

3) *Unicuique nostrum data est gratia iuxta mensuram gratiae Christi* (Eph. 4, 7), non quod mensura Christi diversa sit, sed tantum gratiae eius infunditur, quantum valemus haurire. C. Jovin. l. 2 n. 23.

4) Induti sunt sancti iustitia alius magis alius minus. Ep. 167 (ad Hier.) c. 3. n. 13.

5) S. 1. 2. q. 112. a. 4.

daß er sie nur durch Unglauben verliere. Die Beguarden und Beguinen im 13. Jahrh., sodann Molinos im 17. Jahrh., behaupteten, der Mensch könne einen Grad von Vollkommenheit erreichen, daß er nicht mehr sündigen könne. Die Sünden, welche in diesem Zustande durch den Reiz des Teufels und der Begierlichkeit geschähen, seien keine Sünden, sondern bloße Bewegungen der niedern Natur, durch welche die Verbindung des höheren Menschen mit Gott nicht aufgehoben würde und die er deßwegen ruhig könne geschehen lassen.

Das katholische Dogma lehrt hingegen, daß die Rechtfertigung verloren gehen könne und thatsächlich durch jede Todsünde verloren gehe.

a) Die Kirche definirt, daß der Mensch nicht bloß durch den Unglauben, durch den der Glaube selbst verloren gehe, sondern durch jedwede Todsünde die Rechtfertigungsgnade verliere [1]).

Diese Entscheidung des Tridentinums zeigt, zumal in Verbindung mit dem folgenden Canon [2]), daß der Glaube, d. h., wie die sententia communis der Natur der Sache gemäß erklärt, die eingegossene Tugend, zwar durch eine schwere Sünde gegen den Glauben, nicht aber durch eine anderweitige Todsünde verloren geht. Ein Gleiches behauptet dieselbe sent. communis hinsichtlich des habitus spei [3]).

b) Die Aussprüche der h. Schrift sind zweifellos klar [4]). — Wenn I Joh. 3, 9, womit übrigens v. 7 und 2, 1 zu vergleichen sind [5]), bemerkt wird, daß das Kind Gottes, der Gerechtfertigte

---

1) Asserendum est, non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti. Trid. sess. 6. c. 15. Vgl. can. 23 u. 27, wie auch die censurirten Sätze der Beguarden u. s. w. bei Denz. n. 399, 1144. 1148.

2) S. q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, a. s. A. a. O. can. 28.

3) Vgl. oben S. 93.

4) Justus non poterit vivere in iustitia sua, in quacumque die peccaverit. Ez. 33, 12. — Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Matth. 26, 41. — Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes. Joh. 15, 6.

5) Filioli, nemo vos seducat. — Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum iustum.

nicht sündigen könne, so wurde dieser Satz bereits früher erklärt[1]. — Die Väter vertheidigen unsere Lehre den Montanisten und Novatianern gegenüber, indem sie der Kirche Macht zuschreiben, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden zu vergeben, was voraussetzt, daß nach Ansicht der Väter solche Sünden auch wirklich möglich sind. — Die Vernunft beruft sich einfach auf die Willensfreiheit **in statu viatoris.**

Durch die läßliche Sünde geht die Gnade nicht verloren, sie wird durch sie nicht einmal vermindert, wie die sent. certa et communis behauptet. Denn in der läßlichen Sünde wendet sich der Mensch ja nicht von Gott als seinem Endziele ab; durch Verminderung der heiligmachenden Gnade aber würde er an seinem Endziele selbst gestraft, welche Strafe zur Schuld schwerlich in Verhältniß stände. Auch müßte unter solcher Voraussetzung eine läßliche Sünde im Stande sein, schließlich den Verlust des Gnadenstandes herbeizuführen. Daß übrigens die läßliche Sünde durch Stärkung der bösen Neigungen, durch Schwächung der sittlichen Kraft, durch Entziehung mancher actuellen Gnaden zur Todsünde mehr und mehr disponirt, ist selbstverständlich[2].

---

1) Oben S. 38.
2) Vgl. S. 2. 2. q. 24. a. 10 und Suarez, De gratia. l. 11. c. 8.

Dritter Theil.

Die Früchte der Gnade oder die Lehre vom Verdienste.

---

§. 21.

Begriff, Eintheilung und Requisite des Verdienstes.

1. Verdienen im allgemeinen heißt durch Thätigkeit zu Gunsten eines andern (in obsequium alterius) sich Anspruch auf Lohn erwerben. Die verdienstliche Handlung selbst wird meritum in concreto, der verdienstliche Werth (valor) derselben aber meritum in abstracto genannt.

Sittlich verdienen heißt, durch sittlich gute Handlungen, die zu Gunsten Gottes vollbracht sind, sich bei Gott einen Anspruch auf Lohn erwerben. Hat das sittliche Werk bloß eine natürliche Güte (opus naturaliter bonum seu honestum), so steht es nur zu einem natürlichen Lohne in Verhältniß; hat es übernatürliche Güte (opus supernaturale), so ist es ein Heilswerk (opus salutare) und steht zu übernatürlichem Lohne in Verhältniß, sei es, daß es einen solchen geradezu beanspruchen, oder sei es, daß es einen solchen vertrauensvoll erwarten kann. Die Heilswerke heißen opera meritoria im engern theologischen Sinne.

Soll durch eine verdienstliche Handlung zugleich ein Gott zugefügtes Unrecht ausgeglichen, also Genugthuung bewirkt werden, so haben wir das opus satisfactorium. — Das meritum unterscheidet sich von der impetratio in der Weise, daß ersterem wegen der objectiven Güte der Leistung Belohnung gebührt, während letztere, abgesehen von der objectiven Güte und dem Verdienste, welches ihr als Act der Demuth, des Vertrauens u. s. w. innewohnt, außerdem durch die Kraft inständiger Bitte, die ein Bekenntniß der göttlichen Allmacht, Güte u. s. w. einschließt, zugleich auch in Kraft der Verdienste Christi, Erhörung anstrebt.

Man unterscheidet meritum essentiale seu excellentiae und meritum participatum. Ersteres eignet den Werken Christi, letzteres unsern guten Werken, da deren übernatürliche Verdienstlichkeit in den Verdiensten Christi wurzelt.

2. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen meritum de condigno und de congruo. Besteht zwischen dem geleisteten Werke und dem intendirten Lohne Gleichartigkeit (Condignität) und somit Proportion, und ist das Werk überhaupt so geartet, daß ihm titulo iustitiae seitens Gottes ein übernatürlicher Lohn gebührt, so haben wir das meritum de condigno, und zwar de condigno ex rigore iustitiae, wenn es der Handelnde allein ist, der selbstständig, rein aus eigenen Mitteln seiner Leistung jene Gleichartigkeit und damit ihren Werth gibt. Ein solches meritum eignet nur den Werken Christi [1]). Unsere übernatürlichen Werke sind freilich dem Lohne ebenfalls wesentlich gleichgeartet; aber, da sie diese Gleichartigkeit der Güte Gottes verdanken, so begründen sie nur ein meritum simpliciter (seu in sensu mitiori) de condigno. — Besteht zwischen dem geleisteten Werke und dem intendirten Lohne keine hinlängliche Gleichartigkeit, ist aber das Werk gleichwohl so geartet, daß in Anbetracht der göttlichen Freigebigkeit und Güte (titulo liberalitatis et benignitatis) ein übernatürlicher Lohn als billig und angemessen erscheint, so kommt ein meritum de congruo zu Stande, und zwar de congruo infallibili, wenn Gott einen solchen Lohn verheißen hat, de congruo fallibili, wo letzteres nicht der Fall ist. Ueberhaupt kann überall dort, wo diese göttliche Verheißung fehlt, von welcher Art das Werk auch sei, nur von einem meritum de congruo die Rede sein.

Damit ein meritum de condigno zu Stande komme, ist Verschiedenes erforderlich, theils von Seiten des handelnden Menschen, theils von Seiten des belohnenden Gottes, theils von Seiten des geleisteten Werkes.

3. Für den Menschen bedarf es des status gratiae und des status viatoris.

a) Die Nothwendigkeit des Gnadenstandes lehrt die Kirche zu Trient, indem sie die verdienstlichen Werke als Früchte des Gnadenstandes und letzteren als Voraussetzung der ersteren hinstellt [2]). Die Kirche verwirft außerdem die Lehre

1) Vgl. Grundz. II. S. 213 ff.
2) Sess. 6. c. 16.

des Bajus, der den verdienstlichen Character der guten Werke lediglich von ihrer Conformität mit dem göttlichen Gesetze, nicht aber von der eingegossenen Gnade der Gotteskindschaft herleitet[1]. — Daß ohne Gnadenstand, bez. ohne den Besitz der Liebe, die vom Gnadenstande unzertrennlich ist, ein verdienstliches Wirken unmöglich ist, bezeugt unzweideutig auch die h. Schrift[2]. — Die Vernunft argumentirt: Damit ein Werk im strengen Sinne des Lohnes würdig sei, muß es zum Lohne in Verhältniß stehen. Nun ist aber der Lohn übernatürlich, gottgeartet, und folglich muß auch das Werk übernatürlich, gottgeartet sein. Und weil nun der Werth einer Handlung zwar auch durch die Handlung als solche, weit mehr aber durch den Werth der handelnden Person bestimmt wird[3], so muß der Handelnde im Zustande übernatürlicher Gottähnlichkeit sich befinden. Diese Gottähnlichkeit aber gewinnt er durch die Gnade, die ihm und seinen Werken auch noch aus dem Grunde eine ganz besondere Würdigkeit vor Gott verleiht, weil er durch sie als lebendiges Glied mit dem Haupte Christus verbunden ist, der die Werke des Gliedes in Gemeinschaft mit dem Gliede dem Vater aufopfert.

Und so erklärt sich, wie ein an sich geringfügiges gutes Werk der Substanz nach übernatürlichen Lohn verdient[4]. — Der höhere oder niedere Grad, die Quantität des Verdienstes hängt einerseits ab vom Grade des status gratiae, sowie von der Art und dem Grade der bethätigten Tugend, andererseits von der Größe der Anstrengung, der Dauer des Werkes, auch von dem Werthe und der Größe des Gegenstandes, z. B. des Almosens.

b) Daß der Mensch, um rechtlich verdienen zu können, im

---

1) Ratio meriti non consistit in eo, quod qui bene operantur habeant gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obediunt divinae legi. Denz. n. 892—895.

2) Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Joh. 15, 4 ff. — Et si habuero omnem fidem ita, ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum. I Cor. 13, 1 ff.

3) Vgl. Grundz. II. S. 211.

4) Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae in nomine meo, — non perdet mercedem suam. Marc. 9, 40.

Zustande der irdischen Pilgerschaft sich befinden müsse, ergibt sich daraus, daß zu solchem Verdienen, wie sogleich zu zeigen, seitens Gottes die promissio praemii erforderlich ist. Nun ist dieses Versprechen aber nur für die in statu viatoris verrichteten Werke gegeben[1]).

Mögen also auch die Werke der Seligen unsere Werke an innerer Dignität weit überragen, ein Verdienst begründen sie nicht, weder für die Seligen selbst, noch auch für uns. Doch sind die Seligen auf Grund der Gnade und der früheren Verdienste Kinder und Freunde Gottes und können deßwegen durch ihre Fürbitte für uns thätig sein.

4. Von Seiten Gottes bedarf es der promissio praemii. Freilich besitzen die im Gnadenstande verrichteten guten Werke auch unabhängig von solchem Versprechen übernatürlichen Werth (meritum de condigno in actu primo) und empfangen ihren Werth nicht lediglich von der promissio divina, wie Scotus annahm. Gleichwohl begründet der ihnen eigene innere Werth noch kein rechtliches Verdienst (meritum in actu secundo), wie Vasquez glaubte. Denn einerseits sind wir als Diener und Kinder Gottes unsere Werke ohnehin rechtlich schuldig, und andererseits sind diese Werke wesentlich das Werk Gottes selbst, sofern er durch seine Gnade sie uns möglich macht[2]). Und wäre dieses auch nicht der Fall, so ist doch niemand rechtlich verpflichtet, eine zu seinen Gunsten vollbrachte Leistung zu belohnen, ohne mit dem Leistenden zuvor contrahirt und sich zur Annahme der Leistung und zur Belohnung derselben verpflichtet zu haben. Ein strenges Verdienst hat somit ein göttliches Versprechen zur wesentlichen Voraussetzung und

---

1) Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas. — Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit. Eccles 9, 10; 11, 3. — Venit nox, quando nemo potest operari. Joh. 9, 4. — Dum tempus habemus, operemur bonum. Gal. 6, 10.

2) Das Concil von Trient bemerkt: Cuius (Domini) tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. Sess. 6. c. 16.

deßwegen hat Gott laut Lehre der Kirche[1]) und der Schrift[2]) thatsächlich ein solches gegeben.

5. Seitens des Werkes selbst ist nothwendig, daß es sittlich gut und frei sei und daß es unter dem Einflusse der actuellen Gnade und eines übernatürlichen Motives zu Stande komme.

a) Daß das Werk sittlich gut sein müsse, ist selbstverständlich; Gott kann nur sittlich gute Werke belohnen, nur solche, die an sich, in ihrem Beweggrunde und in ihren Umständen dem Sittengesetze entsprechen. Daß diese Werke wahrhaft frei sein müssen, versteht sich ebenfalls von selbst. Denn nur für dasjenige, was wir selbst leisten, dürfen wir Lohn beanspruchen. Nun ist aber ein Werk nur insoweit unser Werk, als es mit Freiheit gesetzt ist. Die entgegengesetzte jansenistische These wurde kirchlicherseits censurirt[3]).

b) Das gute Werk muß unter dem Einflusse der actuellen Gnade verrichtet sein. Die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden begründen nämlich an sich nur einen Zustand, eine Verfassung unserer Seele. Sollen sie miteintreten in die Thätigkeit, auf sie influiren und sie innerlich dignificiren, so müssen sie, da nur eine übernatürliche Ursache eine übernatürliche Wirkung setzen kann, zuvor durch einen übernatürlichen Impuls, also durch die actuelle Gnade in Bewegung gesetzt werden[4]).

c) Die Handlung muß endlich mit Rücksicht auf Gott, und zwar auf Gott als das übernatürliche Endziel, d. h. sie muß aus über=

---

1) Merces ex ipsius Dei promissione fideliter reddenda. Trid. a. a. O.

2) Patientia enim vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem. Hebr. 10, 36. — Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. Jac. 1, 12. Vgl. auch die Parabel Matth. 20, 1 ff.

3) Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione. Denz. n. 968.

4) Vgl. oben S. 22.

natürlichem Beweggrunde verrichtet sein[1]). Denn soll etwas zur Erreichung des übernatürlichen Zieles dienen, so muß es wegen dieses Zieles, also aus übernatürlichem Motive gewollt und gewirkt sein, da niemand das Ziel beanspruchen kann für etwas, was er gar nicht des Zieles wegen gethan hat. Außerdem gibt Gott die actuelle Gnade nur mit Rücksicht auf das übernatürliche Ziel. Wird also ein Werk aus rein natürlichen Motiven verrichtet, so fehlt die actuelle Gnade, ebendeßwegen auch der Influx des übernatürlichen Menschen und es resultirt ein bloß natürlich gutes Werk.

Welches übernatürliche Motiv erforderlich sei, ist unter den Theologen strittig. — Die meisten Thomisten im Anschluß an den h. Thomas[2]), ebenso die Scotisten, Bellarmin und verschiedene neuere Theologen lehren, daß zu jedem verdienstlichen Werke wenigstens der virtuelle Einfluß der caritas erforderlich sei, so zwar, daß das Werk unter dem wirksamen Einflusse eines früheren Liebesactes stehe[3]). Diese Theologen argumentiren: Die Substanz des übernatürlichen Lohnes wird ohne Frage für das gegeben, was die Vollkommenheit des christlichen Lebens wesentlich ausmacht, das aber ist die caritas. Und folglich setzt der himmlische Lohn ein Wirken aus dem Motive der caritas voraus. Oder auch: Nur für dasjenige können wir Lohn beanspruchen, was ganz und voll zu Gott als dem übernatürlichen Lohne in Beziehung steht. Nun aber erhalten unsere guten Werke ihre volle Beziehung auf Gott erst durch die caritas. Endlich beziehen sich die genannten Theologen auf eine Bemerkung

1) Et omnis, qui reliquerit domum vel fratres aut sorores — propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit. Matth. 19, 29. — Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae in nomine meo, quia Christi estis, amen dico vobis, non perdet mercedem suam. Marc. 9, 40. — Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. I Cor. 10, 31. Vgl. Col. 3, 17.

2) S. 1. 2. q. 114. a. 4.

3) Von neuern Theologen nennen wir z. B. Schwane, Specielle Moral. S. 109 ff.; Pruner, im neuen Kirchenlexicon VII. S. 1992 f. und Kirschkamp ebd. XII. S. 138. — Einzelne Thomisten (Salmanticenser, Gonet), auch Vasquez, glauben, schon ein einziger Act der Liebe, etwa beim Empfang der Rechtfertigung, reiche hin, vorausgesetzt, daß keine Todsünde dazwischen trete, um dem Menschen und seinem Handeln für die ganze Folgezeit die zum verdienstlichen Wirken erforderliche Rücksicht auf Gott zu geben. Vgl. Schwane, IV. S. 237 ff. u. a. a. O.

des Tridentinum's[1]), sowie auf verschiedene Aussprüche der h. Schrift[2]). — Dabei concediren sie, daß gute Werke, denen lediglich ein anderes übernatürliches Motiv (z. B. Hoffnung, Gehorsam) zu Grunde liege, zwar keinen höheren Grad der seligen Anschauung (als der Substanz des himmlischen Lohnes) verdienen, wohl aber einen Zuwachs der accidentellen Seligkeit, die ihren Grund in geschaffenem Gute hat. Solche Werke seien nämlich etwas Gutes, die Seligen aber erfreuten sich ewig an allem Guten, auch dem minder vollkommenen, was jemals durch sie geschehen.

Andere Theologen — Suarez, Ripalda, die Würzburger Theologen und der Thomist Philippus a St. Trinitate — lehren, daß der Christ selbstredend verpflichtet sei, öfters im Leben einen Act der caritas zu erwecken; für ein verdienstliches Wirken aber genüge der Habitus der Liebe in Verbindung mit dem actuellen oder virtuellen Einfluß irgend eines andern übernatürlichen Motives, z. B. der Hoffnung und der Furcht. Schon hierdurch nämlich erhalte die Handlung eine hinlängliche Beziehung auf das übernatürliche Endziel[3]); die h. Schrift weise ebenfalls auf das Motiv der Furcht und Hoffnung hin[4]); das Tridentinum aber schreibe dem Motive der Furcht heilsamen Einfluß wenigstens auf den Empfang der Rechtfertigung zu[5]) und cen=

---

1) Unde constat, eos orthodoxae religionis doctrinae adversari, — qui statuunt, in omnibus operibus iustos peccare, si — cum hoc, *ut inprimis glorificetur Deus*, mercedem quoque intuentur aeternam. Sess. 6. c. 11 (in fine).

2) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, — hoc est primum mandatum. Marc. 12, 30. — Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo et ego diligam eum. Joh. 14, 21. — Si caritatem autem non habuero, nihil sum. I Cor. 13, 1 ff. — Nam in Christo Jesu — fides (valet), quae per caritatem operatur. Gal. 5, 6. — Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. Col. 3, 14. Vgl. Jac. 1, 12.

3) Schwane a. a. O.

4) Beatus vir, qui timet Dominum. Ps. 111, 1. — Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12. — Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem. Ps. 118, 112. — Omnis autem, qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam. I Cor. 9, 23 ff. Vgl. auch Hebr. 11, 26.

5) A divinae iustitiae timore (iustificandi) utiliter concutiuntur. Sess. 6. c. 6.

furire überdies die Behauptung, daß es für den Gerechtfertigten Sünde sei, mit Rücksicht auf den himmlischen Lohn Gutes zu thun[1]).

Beide Ansichten sind probabel; doch dürfte erstere den Vorzug verdienen, weil sie sententia tutior ist und weil sie überdies unserm Wirken den höhern Werth sichert. Zudem dürfte es auch nicht schwierig sein, nach dieser Ansicht practisch zu verfahren, da die einmalige gute Meinung am Morgen, alles für Gott, aus Liebe zu ihm, zu seiner Ehre thun und leiden zu wollen, bereits hinreicht, um das ganze Tagewerk in den Dienst der caritas zu stellen, vorausgesetzt, daß keine Todsünde im Verlauf des Tages den Einfluß der guten Meinung unterbricht.

Einzelne neuere Theologen halten dafür, daß bei den Gerechtfertigten ein specielles übernatürliches Motiv zum verdienstlichen Handeln überhaupt nicht nöthig sei. Gewiß sei die actuelle Gnade erforderlich, um die übernatürlichen Habitus in Bewegung zu setzen und ein wahrhaft übernatürliches Wirken zu erzielen. Aber diese Gnade werde den Gerechtfertigten ohne weiters, d. h. auch ohne ein sonstiges übernatürliches Motiv zu Theil, so oft sie einen Act von natürlicher sittlicher Güte setzen[2]). Alle guten Werke der Gerechtfertigten, wird noch hinzugefügt, haben eo ipso die Richtung auf das übernatürliche Ziel. Hat nämlich der Mensch dieses Ziel im Glauben[3]) erfaßt, so befindet er sich auf dem Wege zu demselben und all sein sittlich gutes Handeln hat Beziehung und Richtung auf dasselbe. In Folge dessen gebührt ihm der übernatürliche Concurs der Gnade und resultiren aus einer wahrhaft übernatürlichen Wurzel wahrhaft übernatürliche und verdienstliche Werke[4]). — Es muß zugegeben werden, daß diese Auffassung sich auf beachtenswerthe positive und speculative Gründe stützt. Es will in der That scheinen, daß, wenn der Mensch einmal klar und entschieden das übernatürliche Ziel, Gott und die selige Anschauung, in Glaube und Liebe erkannt und ergriffen und sich in den Dienst Gottes gestellt hat, der

---

1) S. q. d., iustificatum peccare, dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, a. s. Can. 31.

2) Vgl. Müllendorff's Abhandlung: „Das Glaubensmotiv u. s. w." in der Innsbr. Zeitschr. für kath. Theol. 1893. Heft 1 ff.

3) Sagen wir ganz deutlich: „in Glaube und Liebe," so dürfte diese Ansicht mit der vorhin (S. 119. Anm. 3) erwähnten sich ziemlich decken.

4) Vgl. Lingens Abhandlung: „Das Formalobject des übernatürlichen Actes" in derselben Innsbr. Zeitschr. 1894. Heft 3 f. und 1896. Heft 1, S. 1 ff.

ihn zu diesem Ziele beruft, das ganze Leben dieses Menschen auf Gott und das übernatürliche Ziel hingeordnet ist und bleibt, so lange der Mensch nicht schwer sündigt oder durch totales todsündliches Aufgehen in die irdischen Dinge Gott preisgibt. So lange dieses nicht geschieht, ist und bleibt das ganze Leben und Streben dieses Menschen im tiefsten Grunde von dem Gedanken getragen: Gott und der Himmel sind mein Ziel, das ich erreichen will. Hat ein menschlicher Diener sich einmal in den Dienst eines irdischen Herrn gestellt, dann arbeitet er eben für diesen Herrn und ist seines Lohnes werth, auch wenn ihm nachgerade kaum noch zum Bewußtsein kommt, daß er dient und sich dadurch Lohn erwirbt. — Bei alledem unterschätzen wir aber gewisse Bedenken nicht, welche dieser Auffassung einstweilen noch entgegenstehen. Angesehene Väter, so wird nämlich von anderer Seite hervorgehoben, Leo der Gr., Augustin, Gregor der Gr., sprechen sich entschieden für das übernatürliche Motiv aus, nicht minder die Praxis der Gläubigen; die gegentheilige Meinung aber wird durch die beigebrachten positiven und speculativen Gründe keineswegs gewiß gemacht. Deßwegen ist, so lange Gewißheit nicht erreicht, „die practische Verwerthung dieser Meinung nicht nur werthlos, sondern kann geradezu verhängnißvoll werden“ [1]).

6. Sind mit Ausnahme des status gratiae alle andern Requisite vorhanden, auch die promissio divina, so ergibt sich das meritum de congruo infallibili; fehlt diese promissio, so nur ein meritum de congruo fallibili.

§. 22.

Realität und Nothwendigkeit verdienstlicher Werke.

Weil die Reformatoren lehren, daß der Gerechtfertigte innerlich Sünder bleibt, daß auch seine Werke innerlich Sünde sind und daß der Glaube allein selig macht, so läugnen sie ganz folgerichtig das Dasein und die Nothwendigkeit guter und verdienstlicher Werke. Die guten Werke, welche die Gnade im Menschen wirkt, sind laut ihnen lediglich Zeichen der empfangenen Rechtfertigung, in sich selbst aber sind sie sündhaft und verdienen nichts. Die Confessio Augustana milderte

---

1) So Lehmkuhl gegen Gutberlet, der in Heinrichs Dogmatik VIII. §. 476 ebenfalls diese Meinung neuerer Theologen vorträgt. Vgl. Stimmen aus M.-Laach. 1898. 8. Heft. S. 323.

freilich diese Behauptung einigermaßen, blieb aber dabei, daß den guten Werken der Gerechtfertigten ein verdienstlicher Werth nicht zukomme[1]).

Nach katholischem Dogma kann der erwachsene Gerechte gute und verdienstliche Werke verrichten und er muß es auch.

1. Wir zeigen zunächst, daß die guten Werke der Gerechten überhaupt übernatürlichen Lohn, die ewige Seligkeit verdienen.

a) Schon die Synode von Orange erklärt, daß jenen Werken Lohn gebühre[2]), und das Tridentinum definirt, daß sie übernatürlichen Lohn wahrhaft verdienen[3]).

b) Die h. Schrift bemerkt, daß Gott den Himmel gebe wegen unserer guten Werke und nach Maßgabe dieser Werke; auch nennt sie die Seligkeit gerechten Lohn und gerechte Krone unserer guten Werke[4]).

Wenn einzelne Stellen Heil und Seligkeit der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit zuschreiben[5]), so ist zu bemerken, daß wir durch reine Gnade zur Rechtfertigung geführt werden, und daß im Stande der Rechtfertigung ein Verdienst nur durch die Gnade möglich ist. — Wenn der h. Paulus die Seligkeit als eine Erbschaft bezeichnet[6]), so besteht dabei recht wohl, daß sie zugleich verdienter

---

1) Im a. 20 heißt es: Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. — Et quia per fidem accipitur Spiritus sanctus, iam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere opera bona possint.

2) Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant. Denz. n. 161.

3) S. q. d., — ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, a. s. Sess. 6. can. 32. Vgl. auch c. 16.

4) Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare. Matth. 25, 34 ff. — Reddet (filius hominis) unicuique secundum opera eius. Matth. 16, 27. — Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. I Cor. 3, 8. — Reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex. II Tim. 4, 8. Vgl. Matth. 5, 12; I Cor. 9, 25; II Cor. 5, 10; Jac. 1, 12; Offb. 22, 12.

5) Gratia autem Dei vita aeterna. Röm. 6, 23. Vgl. Tit. 3, 5.

6) Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Röm. 8, 17.

Lohn ist. — Wenn Christus sagt, wir seien unsere guten Werke als Diener und Kinder Gottes Gott ohnehin schuldig und trotz unserer guten Werke seien wir unnütze Knechte [1]), so ist zum ersten Satztheile zu bemerken, daß Gott unsern Werken ausdrücklich Lohn verheißen hat; im zweiten aber wird darauf hingewiesen, einmal, daß unsere guten Werke Gott innerlich keinen Nutzen bringen (wohl freilich einen Zuwachs seiner äußern Ehre), sodann, daß unsere Werke eben ohne die Gnade unnütz sind. — Man wendet endlich ein, daß laut der h. Schrift zwischen unsern Werken und der Seligkeit gar kein Verhältniß bestehe [2]), und daß somit ein Verdienst unmöglich sei. Darauf ist zu antworten, daß unsere guten Werke, materiell und ihrer Dauer nach betrachtet, der Größe und der ewigen Dauer des Lohnes gegenüber allerdings gering erscheinen; daß aber diesen Werken durch die übernatürliche Beschaffenheit der handelnden Person übernatürlicher, himmlischer Werth und damit ihr Verhältniß zum übernatürlichen Lohne gegeben wird [3]). Und mag auch die gratia viae noch nicht die gratia consummata patriae sein, und mögen deßwegen auch die diesseitigen guten Werke den Werken der himmlischen Vollendung an innerer Dignität nachstehen, so ist doch dieser Unterschied kein specifischer, weil die diesseitige Gnade als semen gloriae mit der jenseitigen der Substanz nach ebenso identisch ist, wie das Samenkorn mit dem Baume, dessen ganze Vollkommenheit es virtuell in sich beschließt [4]).

2. Ob die guten Werke des Gerechtfertigten ein meritum de congruo begründen oder de condigno, so daß ihnen titulo iustitiae der Lohn gebührt, hat die Kirche nicht entschieden; gleichwohl ist es sententia certa et communis, daß ihre Verdienstlichkeit de condigno ist. Denn einmal sind die zu einem solchen Verdienste erforderlichen Requisite [5]) thatsächlich vorhanden; ferner spricht das Tridentinum in dem vorhin angeführten Canon von einem vere mereri und endlich stellt die

---

1) Numquid gratiam habet (dominus) servo illi, quia fecit, quae ei imperaverat? Non puto. Sic et vos, cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. Luc. 17, 9 f.

2) Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam. Röm. 8, 18. Vgl. II Cor. 4, 17 und Matth. 25, 23.

3) Vgl. oben S. 116.

4) S. 1. 2. q. 114. a. 3. ad 3.

5) Vgl. oben S. 115 ff.

h. Schrift die Ertheilung des Lohnes als einen Erweis strenger, richterlicher Gerechtigkeit hin.

Bei alledem ist es wahr, daß der übernatürliche Werth unserer Werke ein Geschenk Gottes ist. Ebendeßwegen begründen sie kein meritum de condigno in rigore iustitiae, sondern nur in sensu mitiori; es gebührt ihnen der Lohn nicht titulo iustitiae commutativae im engern, sondern im weitern Sinne; oder auch, wie einzelne Theologen sich ausdrücken, titulo iustitiae distributivae, d. h. jener Gerechtigkeit, die einen Vorgesetzten verpflichtet, seine Untergebenen, wo kein strenger titulus iustitiae commutativae vorliegt, nach ihrer Würde und ihrem Verdienste zu behandeln. Dabei besteht, daß Gott thatsächlich nach der Norm der iustitia commutativa verfährt, indem er so großen Lohn spendet, wie er dem objectiven Werthe unserer Werke entspricht [1]. — Nach Andeutungen der h. Schrift [2], sowie der Kirche [3] und nach der sententia communis theologorum [4] belohnt Gott sogar supra condignum, wie er infra condignum straft. Gott fügt nämlich, so erklären wir wohl am einfachsten mit Billuart [5], aus reiner Freigebigkeit dem verdienten Grade der Seligkeit einen höhern Grad hinzu.

Dem meritum de congruo infallibili gebührt titulo fidelitatis Lohn; das meritum de congruo fallibili kann einen solchen nur tit. divinae liberalitatis et benignitatis vertrauungsvoll erwarten [6].

3. Der Beweis für die Nothwendigkeit der guten Werke gestaltet sich einfach.

a) Daß gute Werke für den Gerechtfertigten nothwendig und pflichtmäßig seien, bezeichnet schon die Synode von Orange als katholische Glaubenslehre [7]; dieselbe Lehre spricht das Tridentinum

1) Vgl. Billuart, De gratia. Diss. 8. a. 1 in fine.

2) Mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Luc. 6, 38.

3) Die Kirche betet: Deus, qui abundantia pietatis tuae et merita supplicum excedis et vota. Dom. XI. p. Pentec. und verwirft die gegentheilige Lehre des Bajus. Denz. n. 894.

4) Etiam ea, quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat, quam exigat proportio rei. — In damnatione reproborum apparet misericordia non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians dum punit citra condignum. S. 1. q. 21. a. 4.

5) A. a. O. a. 3. obi. 1.

6) Vgl. oben S. 115.

7) Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante,

aus [1]); die entgegengesetzten Lehren der Beguarden und des Molinos wurden kirchlicherseits ebenfalls verworfen [2]).

b) Laut Lehre der h. Schrift ist die Erlangung der ewigen Seligkeit von der Verrichtung guter Werke abhängig; demgemäß erklären die h. Apostel Paulus und Jacobus in voller Uebereinstimmung den christlichen Glauben für nutzlos und werthlos, falls die guten Werke fehlen [3]).

c) Die Väter, ex professo insbesondere der h. Augustin in seiner Schrift de fide et operibus, bekämpfen die Behauptung der gnostischen Antinomisten (Antiacten, Libertiner), daß das Sittengesetz und seine Erfüllung überflüssig sei, welcher Irrthum bei fast allen gnostisch-manichäischen Secten der spätern, wie auch bei manchen Scheinmystikern der neuern Zeit sich wiederfindet. Auch das System Luthers ist entschieden antinomistisch, wurde aber später von ihm und Melanchthon gemildert, was dann den Widerspruch des Joh. Agricola und den sog. antinomistischen Streit veranlaßte [4]).

d) Vom rationellen Standpuncte aus erscheint es durchaus angemessen, daß nicht Gott allein das Heil der Menschen wirke, sondern daß er vom Menschen, da er ihm das Vermögen gegeben hat, eine entsprechende Mitwirkung verlange. Darum gelangt kein Erwachsener ohne gute Werke, wenigstens ohne den guten Willen zur Verrichtung derselben (reumüthiger Schächer) zum ewigen Heile.

---

quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Denz. n. 169.

1) S. q. hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, — a. s. Sess. 6. can. 20. Vgl. c. 11.

2) Denz. n. 401 u. 1122.

3) Si autem vis ad vitam ingredi, serva mandata. Matth. 19, 17. Vgl. 7, 21; 16, 27. — Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum? Jac. 2, 14. — In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur. Gal. 5, 6. — Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. Röm. 2, 13. — Fidelis sermo est; et de his volo te confirmare, ut curent bonis operibus praeesse, qui credunt Deo. Haec sunt bona et utilia hominibus. Tit. 3, 8.

4) Vgl. neues Kirchenlexicon. I. S. 935 f.

§. 23.

Objecte des Verdienstes.

1. Es ist Glaubenslehre, daß sich der Gerechte durch seine guten Werke die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die ewige Seligkeit, sowohl der Substanz, als auch dem Grade nach wahrhaft verdienen kann; sententia certa aber, daß er dieses de condigno vermag [1]).

So lehrt, von anderweitigen kirchlichen Erklärungen abgesehen, das Tridentinum ausdrücklich [2]). Auch die h. Schrift macht dieselben Objecte des Verdienstes namhaft, und zwar zunächst die Vermehrung der heiligmachenden Gnade [3]). Daß dann in gleichem Verhältnisse mit der Gnade auch die habitus infusi vermehrt werden, liegt in der Natur der Sache, weil dem höhern übernatürlichen Sein auch vollkommnere übernatürliche Vermögen entsprechen. Andere Schriftstellen bezeichnen die Substanz [4]), noch andere den Grad der Seligkeit als Object des Verdienstes [5]).

Der Umstand, daß einerseits die der Rechtfertigung vorausgehenden Acte die Rechtfertigung selbst de condigno nicht verdienen und daß andererseits der Empfang der heiligmachenden Gnade sofort das Erbrecht auf den Himmel begründet, könnte den Gedanken nahelegen, daß nicht die Substanz der Seligkeit (gloria prima), sondern nur ihre Vermehrung Gegenstand strengen Verdienstes sein könne und sei.

---

1) Vgl. auch oben S. 124.

2) Vgl. oben S. 123 die Erklärungen der Synoden von Orange und von Trient. Dazu kommen die Aussprüche des Lateranense IV. bei Denz. n. 357 in fine und des Florentinums bei Denz. n. 588.

3) Veritatem autem facientes in caritate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus. Eph. 4, 15. — Qui iustus est iustificetur adhuc, et sanctus sanctificetur adhuc. Offb. 21, 11.

4) Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Phil. 2, 12. — Reposita est mihi corona iustitiae. II Tim. 4, 8.

5) Gaudete et exsultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Matth. 5, 12. — Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. 1 Cor. 3, 8. Vgl. Matth. 16, 27; Röm. 2, 6; Gal. 6, 8; Offb. 22, 12.

Indessen das Tridentinum nennt als Object des Verdienstes beides, die vita aeterna und das gloriae augmentum. Hiernach wird also auch der erste Grad der Seligkeit vom Gerechtfertigten verdient, sei es nun unmittelbar nach Empfang der Rechtfertigung, durch die noch andauernden Acte der Liebe und Reue, oder durch den ersten anderweitigen verdienstlichen Act, der vom Gerechtfertigten gesetzt wird. Es wird folglich die gloria prima auf doppelten Titel hin ertheilt, titulo hereditatis et meriti [1]).

2. Einige weitere Sätze über die Objecte des Verdienstes sind mindestens als **sententiae certae** anzusehen.

a) Diejenigen actuellen Gnaden, durch welche es physisch möglich ist, den Gnadenstand in guten Werken zu bethätigen, also die zureichenden Gnaden, kann sich der Gerechte ebenfalls **de condigno** verdienen. Unfehlbar wirksame Gnaden aber kann er sich nur **de congruo fallibili** verdienen, da Gott Gnaden von solcher Art als Lohn für unsere guten Werke nicht verheißen hat. Doch können solche Gnaden unfehlbar durch das Gebet erlangt werden, falls dieses die erforderlichen Eigenschaften besitzt. Dem wohlgearteten Gebete des Gerechten eignet eben eine doppelte Kraft, einmal, wie jedem andern guten Werke, die **virtus merendi**, dann außerdem die **virtus impetrandi**, welch letztere auch dem Gebete des Sünders nicht fehlt [2]).

b) Die endliche Beharrlichkeit kann sich der Gerechte in Ermangelung der **promissio divina** nur **de congruo fallibili** durch gute Werke, insbesondere durch Gebet verdienen [3]).

c) Aus demselben Grunde kann der Gerechte sowohl für andere, als auch für sich selbst, nach etwaigem Falle, die Bekehrung nur **de congruo fallibili** verdienen.

d) Was den Sünder anbetrifft, so kann sich derselbe weder die actuelle, noch die habituelle **gratia prima** irgendwie verdienen. Im Besitze der actuellen Gnade freilich kann er sich weitere actuelle Gnaden und die Rechtfertigung selbst **de congruo fallibili** ver-

---

1) Das Einzelne aus der Lehre der Theologen (Ripalda, Suarez u. a.) bei **Schwane**, IV. S. 232 ff.

2) **S. 2. 2. q. 83. a. 15 u. 16.**

3) **Vgl. oben S. 31 ff.**

dienen. Durch die vollkommene Reue aber, die mit dem votum sacramenti verbunden ist, verdient er sich die Rechtfertigung de congruo infallibili, wie aus den Aussprüchen der h. Schrift und des kirchlichen Lehramtes hervorgeht [1]).

Noch sei bemerkt, daß in Folge der Todsünde alle frühern Verdienste insofern verloren gehen, als dieselben für den sterbenden Todsünder nutzlos sind. Es ist aber sententia certa et communis, daß bei erneuerter Rechtfertigung sämmtliche Verdienste wieder in Kraft treten und gewissermaßen wiederaufleben (reviviscentia meritorum). Nach der sententia probabilior wird überhaupt der ganze Gnadenstand wiederhergestellt, der durch die Todsünde verloren ging [2]).

Gratia Domini nostri Jesu Christi, et caritas Dei, et communicatio sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. Amen. II Cor. 13, 13.

---

1) Ego diligentes me diligo. Spr. 8, 17. — Remittuntur ei (mulieri) peccata multa, quoniam dilexit multum. Luc. 7, 47. — Caritas operit multitudinem peccatorum. I Petr. 4, 8. — Das Tridentinum bemerkt: Docet praeterea (sancta synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum (poenitentiae) actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Sess. 14. c. 4. Außerdem censurirte die Kirche die gegentheilige These des Bajus: Caritas perfecta — potest esse sine remissione peccatorum. Denz. n. 911.

2) Für das Studium der Gnadenlehre bringen wir noch die, Grundz. I. S. 85, aufgeführten neueren Monographien Scheebens, v. Schäzlers, Mazzella's, Gloßners und Kirschkamps in Erinnerung. Hinzuzufügen ist, weil insbesondere zur ascetisch-practischen Verwerthung ausgezeichnet, Scheebens bekannte Schrift: Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 6. Aufl. besorgt durch Fr. A. M. Weiß, Freib. 1897.

Die Lehre von den Sacramenten im allgemeinen.

Vorbemerkung.

An die Lehre von der Gnade schließt sich naturgemäß die Lehre von den Gnadenmitteln. Die Kirche, als der fortgesetzte Christus, setzt das Werk Christi hier auf Erden fort. Sie ist das große, allgemeine, von Christus eingesetzte Gnadenmittel, durch welches der Erlöser die Erlösungsgnade der Menschheit zuwendet. Durch die Hand der Kirche setzt er sein Opfer unblutig fort, in ihre Hand hat er die speciellen Gnadenmittel, die Sacramente gegeben. Opfer und Sacramente aber führen uns die Gnaden zu, die der Herr am Kreuze uns verdiente.

Das Wesentliche aus der Lehre von der Kirche ist in unserer Apologetik, zum Theil in den vorliegenden ‚Grundzügen' (I. S. 15 ff) bereits zur Sprache gekommen. Und so schließt sich jetzt unmittelbar die Lehre von den Sacramenten an, mit der die Lehre vom unblutigen Opfer innerlich verbunden ist. Das vorliegende Bändchen beschränkt sich auf die Darstellung der Lehre von den Sacramenten im allgemeinen, d. h. es bringt diejenigen Erklärungen und Bestimmungen, die für alle Sacramente gemeinsam Geltung haben. Wir stellen zunächst den Begriff des Sacramentes fest, besprechen sodann Dasein, Zahl und Urheber, hierauf die wesentlichen Bestandtheile, die Wirkungsweise und den Spender, endlich die Wirkungen der Sacramente. Zum Schlusse bringen wir einige Bemerkungen über die sog. Sacramente des alten Bundes und die Sacramentalien.

§. 24.

Begriff des Sacramentes; Dasein der Sacramente, ihre Siebenzahl und Einsetzung durch Christus.

1. Unter sacramentum verstanden die alten Lateiner bald einen den Göttern geweihten, unter ihren Schutz gestellten Gegenstand, z. B. das

im Tempel hinterlegte Unterpfand; bald auch die Handlung, die jemanden den Göttern weihte oder verpflichtete, z. B. den Eid, speciell den Fahneneid. An diese letztere Bedeutung knüpfte Tertullian an, wenn er dem Taufgelübde den Namen sacramentum gab [1]).

Im übrigen ist der Sinn des Wortes bei den kirchlichen Schriftstellern bis zur Scholastik hin ein mannigfacher und weiter. Indem sacramentum zugleich den Sinn des griechischen mysterium in sich aufnahm, war es Bezeichnung für alles dasjenige, was in der vorchristlichen und christlichen Religion einen mehr oder weniger geheimnißvollen Character hatte und dabei irgendwie heilig war, auf Heiliges hinwies oder auf Heiligkeit hinwirkte.

So wurden christliche Lehre und Lehren, christliche Offenbarung, Religion und Kirche Sacrament genannt; ebenso gesegnete und geweihte Dinge (z. B. Weihwasser); ferner Gegenstände, die als Symbole oder Typen Heiliges versinnbildeten und darauf hinwiesen (eherne Schlange, Arche Noe's, alttest. Opfer); weiterhin heilige Handlungen, durch welche Personen oder Sachen gesegnet und geweiht wurden (kirchliche Benedictionen und Consecrationen); auch jene alttest. Gebräuche (Waschungen, Beschneidung), die zunächst äußere, legale Reinheit und Heiligkeit bewirken sollten, zugleich aber auch auf innere Heiligkeit sinnbildlich hinwiesen und, freilich nur disponirend, hinwirkten, hießen Sacramente.

Vor allem nannte man, und zwar später ausschließlich, jene kirchlichen Riten Sacramente, die als sinnbildliche und sinnfällige, von Gott geordnete Zeichen Heiligkeit nicht bloß andeuteten, sondern unmittelbar, kraft ihres Vollzuges auch bewirkten, nicht etwa gesetzliche und äußere Heiligkeit, sondern innere und reale, durch Ertheilung oder Vermehrung der heiligmachenden Gnade.

Wir können also das christliche oder das Sacrament im engeren Sinne in folgender Weise definiren: Est signum sensibile, quod ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae tum efficiendae vim habet [2]). Aus dieser Definition

---

1) De idol. c. 6 u. 19.

2) So im wesentlichen der Cat. Rom. p. 2. c. 1. q. 8. — Aehnlich definirt Petrus Lombardus: Sacramentum ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. l. 4. Dist. 1. Noch kürzer der h. Thomas: Signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines. S. 3. q. 60. a. 2.

ergeben sich dann für das christliche Sacrament drei Stücke als characteristisch und wesentlich.

a) Seinem Ursprunge nach beruht es auf göttlicher Einsetzung.

b) Seiner äußern Erscheinung nach ist es ein sinnfälliges und sinnbildliches Zeichen.

c) Seiner Wirksamkeit nach ist es wirksames, ertheilendes Gnadenmittel.

Wir müssen diese drei Stücke der Reihe nach besprechen und zeigen also zunächst das Dasein von sieben Sacramenten und ihre Einsetzung durch Christus.

2. Die Gnostiker und Manichäer, laut welchen alles Körperliche und Sinnfällige böse ist, ebenso ihre spätern Gesinnungsgenossen bis zu den Albigensern hin verwarfen alle Sacramente oder doch die meisten. Dasselbe gilt von den zahlreichen Fanatikern und Schwärmern des 12. und 13. Jahrh. in ihrem krankhaften Streben nach größerer Innerlichkeit; sie ließen nur einige Sacramente, etwa die Taufe und das Abendmahl bestehen. Die Reformatoren endlich, die gemäß ihrer ganzen Rechtfertigungstheorie überhaupt keiner Sacramente bedurften, ließen durchweg nur die Taufe und das Abendmahl als Sacramente gelten; auch die Ehe, stellenweise auch die Beichte wurden zugelassen, aber nur als religiöse Gebräuche. Die katholische Lehre von der Siebenzahl erklärten sie für eine allmählich durchgeführte und dann von der Kirche definirte Fälschung der ursprünglich reinen Tradition [1]). Vereinzelte Irrthümer hinsichtlich einzelner Sacramente werden in der speciellen Sacramentlehre ihre Stelle finden.

Und doch spricht sich schon das vernünftig christliche Denken für das Dasein von Sacramenten aus. Freilich kann Gott auch ohne sinnfällige oder anderweitige Medien dem Menschen seine Gnade spenden. Gleichwohl erscheint gerade die Anwendung sinnfälliger Medien zur Spendung geistigen Gutes und unsichtbarer Gnade in hohem Grade angemessen, vor allem bei jenen Gnaden, die einen bedeutsamen Fortschritt in der Entwickelung des übernatürlichen Lebens herbeiführen.

---

1) Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sacramenten. Breslau 1864. S. 79 ff.

a) Es entspricht dieses dem Character der Heilsökonomie. Denn auch der Schöpfer unseres Heiles, Christus, erschien in sinnfälliger Gestalt, um geistigen Segen auszuspenden. Dasselbe gilt von der Kirche, dem fortgesetzten Christus.

b) Es entspricht ebenso dem Character der Menschheit, die ihrer Natur nach eine sichtbare Gemeinschaft und auch als sichtbare Gemeinschaft Gott zum Cult verpflichtet ist. Nun sind aber gerade die Sacramente in hohem Grade geeignet, die Reihe der sichtbaren Culthandlungen in bedeutungsvoller Weise zu erweitern.

c) Es entspricht ferner der Natur des sinnlich-geistigen Menschen, durch Vermittelung körperlicher Dinge das Unsichtbare und Geistige sich anzueignen; und gerade beim gefallenen Menschen hat sich diese Abhängigkeit vom Sinnlichen und Körperlichen noch gesteigert. — Die Anwendung sinnfälliger und sinnvoller Ceremonien läßt überdies den Zeitpunct der Gnadenspende genau erkennen, erfüllt so mit größerer Zuversicht und erleichtert die Vorbereitung und die Andacht.

d) Sinnfällige Heilmittel und Gnadenmittel entsprechen außerdem speciell der Beschaffenheit des gefallenen Menschen, indem die Sünde nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib krankhaft afficirt. Indem nämlich das sinnfällige Mittel auch dem Leibe applicirt wird, deutet es an, daß der ganze Mensch der Reinigung und Heiligung bedarf und solche durch die Sacramente empfängt. Es dient insbesondere zur Heilung des Stolzes, wenn der Mensch in seiner Heilswirkung bei niedern körperlichen Dingen Hülfe suchen muß. Die Erhebung dieser Dinge zu Gnadenmitteln bewirkt überdies einen gewissen Ausgleich für die Erniedrigung, welche dieselben durch sündhaften Mißbrauch seitens des Menschen so oft erfahren, und eröffnet zugleich die Aussicht auf die zukünftige Glorie der Dinge, da dasjenige, was den Erlösungssegen vermitteln hilft, sicherlich auch seiner Zeit an diesem Segen participiren wird [1]).

3. Nach Lehre des katholischen Dogma's gibt es thatsächlich sieben von Christus eingesetzte ertheilende Gnadenmittel oder Sacramente im engern Sinne. Gerade der vielfache häretische Widerspruch war es, der, nach fleißigen Vorarbeiten der

---

1) Vgl. S. 3. q. 61. a. 1; die übrigen Scholastiker bei Schwane, III. S. 582 ff.; außerdem Cat. Rom. a. a. O. q. 9. und Jacob Schmitt über die Congruenz der Sacramente in der Linzer Theol. pract. Quartalschrift. 1888. Heft 3.

theologischen Wissenschaft, die förmliche kirchliche Definition dieser Lehre herbeiführte.

a) Schon die von Innocenz III. den Waldensern vorgeschriebene professio fidei zählt, wenn auch nicht genau in der jetzt üblichen Reihenfolge, unsere sieben Sacramente auf; und dasselbe gilt von der professio, welche auf dem Lugdunum II von den Griechen überreicht wurde [1]). Dazu kommt, und zwar mit der jetzt üblichen Reihenfolge, die eingehende Erklärung des Florentinums im Decretum pro Armenis [2]), sodann die tridentinische Definition [3]).

b) Die Siebenzahl der Sacramente kann aus der Schrift allein nicht überzeugend nachgewiesen werden. Der alte Bund gibt einige Vorbilder [4]); die neutestamentliche Schrift aber enthält freilich hinsichtlich aller Sacramente Andeutungen, lehrt jedoch nur bezüglich einzelner mit genügender Klarheit, daß sie als ertheilende Gnadenmittel von Christus für seine Kirche geordnet sind.

c) Die Lehre der h. Schrift wird durch die Tradition ergänzt. Allerdings ist hier das Wort Sacrament nicht ausschlaggebend, da Väter und ältere Theologen dem Gesagten zufolge auch mancherlei andere Dinge Sacrament nennen, die zu den ertheilenden Gnadenmitteln nicht gehören [5]). Was aber die Sache angeht, so galten von jeher in der Kirche gerade unsere sieben Sacramente im Unterschiede von den übrigen als eigentliche, von Christus eingesetzte ertheilende Gnadenmittel, wie später im einzelnen zu zeigen ist. Es sei hier nur bemerkt, daß die kirchliche

---

1) Denz. n. 370 u. 388.

2) Denz. n. 591 ff.

3) S. q. d., sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, — aut etiam aliquid horum septem non esse vere et proprie sacramentum, a. s. Sess. 7. can. 1.

4) Vorbild der Taufe ist die Beschneidung; der Eucharistie das Manna und das Paschalamm; der Buße das Sühnopfer und die Reinigungen; des Ordo die alttest. Priesterweihe.

5) Z. B. noch der h. Bernhard nennt die Fußwaschung, die Investitur der Aebte und Prälaten Sacrament. Serm. in coena Dom. c. 2. Und selbst das Lateranense III. can. 2. hat für chrisma, oleum sanctum, consecrationes altarium vel ecclesiarum unterschiedslos dasselbe Wort.

Geschichtsschreibung von der spätern Einführung irgend eines der sieben Sacramente durchaus nichts weiß; daß vielmehr das uranfängliche Dasein aller sieben von der ältesten Tradition ausdrücklich bezeugt ist [1]. Es muß folglich die Kirche die sieben Sacramente von den Aposteln und durch sie von Christus selbst empfangen haben. Aus ihrer Einsetzung durch Christus folgt dann aber weiter, daß sie Sacramente im engern Sinne, ertheilende Gnadenmittel sein müssen, da die Einsetzung von Sacramenten im weitern Sinne auch in der Macht der Kirche steht.

Die Scholastik, die sich von Hugo von St. Victor an († um 1141) im II. Theile seines Werkes De sacramentis fidei christianae (über die wichtigsten Glaubenslehren) eingehender mit den Sacramenten beschäftigte, constatirte nur genauer den objectiven Thatbestand, wie ihn die Tradition bezeugte, und vereinigte zugleich sachgemäß das Zusammengehörige, indem sie (zuerst Petrus Lombardus † 1164) die eigentlichen Sacramente von den Sacramenten im weitern Sinne ausschied und in ihrer Siebenzahl zusammenfaßte. Seitdem blieb die Bezeichnung Sacrament auf die Sacramente im engern Sinne beschränkt.

Bemerkenswerth ist, daß auch die getrennte griechische Kirche dieselben sieben Sacramente bekennt. Zwar wurden dieselben auch von den Griechen erst später gegen andere Culthandlungen schärfer abgegrenzt; aber über ihren wahren Character bestand nie ein Zweifel. Wäre dieser ihr Character durch die Tradition nicht so stark verbürgt gewesen, so würden die Griechen, so kleinlich und peinlich der lateinischen Kirche gegenüber, auch in diesem Stücke widersprochen haben. Und so erklärt es sich, daß bei den Verhandlungen in Lyon und Florenz bezüglich der Siebenzahl der Sacramente die vollste Harmonie bestand. So auch erklärt es sich, daß der griechische Patriarch Jeremias v. Constantinopel († 1594) die von den Tübingern Theologen übersandte Conf. Augustana

---

1) Schon die apostolischen Väter erwähnen alle unsere Sacramente mit Ausnahme etwa der Firmung und Oelung, die mit der Taufe, bez. mit der Buße zugleich gespendet wurden. Vgl. diese Väter etwa bei Alzog, Patrol. 4. Aufl. — Die dem 1. Jahrh. angehörige Doctrina apostolorum erwähnt Taufe, Buße und Eucharistie; Tertullian Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und Ehe; Clemens Alex. ebenfalls die Ehe und Origenes die Oelung.

mit ihrer gegentheiligen Lehre einfach zurückwies[1]). So erklärt es sich endlich, daß die gegentheilige Lehre des calvinistisch gesinnten Patriarchen v. Constantinopel Cyrill Lukaris von den Synoden zu Constantinopel (1642) und Jerusalem (1672) allgemein verworfen wurde[2]). — Auch die viel ältern Secten der Nestorianer und Monophysiten stimmen in dieser Hinsicht mit der katholischen Kirche vollkommen überein[3]).

d) Für die Siebenzahl der Sacramente bringen die Scholastiker mancherlei Congruenzgründe, von denen der h. Thomas die wichtigsten zusammenstellt[4]).

Der erste Congruenzgrund ist von der Analogie des übernatürlichen Lebens mit dem natürlichen hergenommen[5]).

Für die Entstehung, die Entwickelung, den Bestand des natürlichen Lebens, zur Bekämpfung und völligen Heilung krankhafter Störungen hat Gott fünf Mittel weise geordnet: Geburt, Wachsthum bis zur Reife, Speise und Trank, Arznei, Stärkungsmittel gegen die Nachwehen der Krankheit. Auch für den natürlichen Bestand der menschlichen Gesellschaft hat Gott durch zwei entsprechende Mittel gesorgt, durch die Obrigkeit und durch die Fortpflanzung.

Nun hat aber das übernatürliche Leben einen dem natürlichen analogen Verlauf und bedarf zu seinem Entstehen und Bestehen zwar höherer, übernatürlicher, aber doch analoger Mittel und Anstalten. Das übernatürliche Leben des einzelnen muß zunächst erzeugt und dann zu einer gewissen Reife fortgeführt werden; es bedarf zu seinem Bestande übernatürlicher Nahrung, bei etwaigen Störungen übernatürlicher Heilung sowie übernatürlicher Hülfsmittel gegen die Nachwehen der geistigen Krankheit. — Zum Bestande der übernatürlichen Gemeinschaft, der Kirche aber, bedarf es einerseits einer Obrigkeit mit übernatürlicher Vollmacht, andererseits eines echt christlichen, übernatürlichen Ehelebens,

---

1) Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. II. S. 476. 1. Aufl.

2) Harduin, T. XI. S. 174 u. 186 und Leo Allatius, De consens. l. 3. c. 9. n. 6; — c. 11. n. 1 ff.

3) Assemani, Bibl. or. T. II. Diss. de Monoph. n. 5; — T. III. p. 2. Diss. de Nest. c. 7. §. 8.

4) S. 3. q. 65. a. 1. — Die übrigen Scholastiker bei Schwane a. a. O. S. 586 ff.

5) Derselbe wird auch vom Florentinum (Denz. n. 590) und dem Cat. Rom. a. a. O. q. 15. adoptirt.

damit der Kirche der erforderliche Nachwuchs neuer Glieder stets gesichert bleibe.

Es entspricht folglich der göttlichen Güte und Weisheit, wie den Bedürfnissen des natürlichen Lebens durch entsprechende natürliche Mittel, so den analogen Bedürfnissen des übernatürlichen Lebens durch analoge übernatürliche Mittel entgegenzukommen. — Und so würden den fünf Bedürfnissen des einzelnen Menschen in der übernatürlichen Ordnung die fünf ersten, den beiden Bedürfnissen der Communität aber die beiden letzten Sacramente entsprechen.

Der zweite Congruenzgrund ist von den sieben Hauptttugenden hergenommen, denen durch die sieben Sacramente entsprechende Hülfe wird. Der dritte aber weist auf die drei Formen der Sünde, sowie auf vier Sündenfolgen hin, die in den sieben Sacramenten entsprechende Heilung finden.

Die Taufe entspricht dem Glauben, die Oelung der Hoffnung, die Eucharistie der Liebe; die Priesterweihe der Klugheit, die Buße der Gerechtigkeit, die Ehe der Mäßigkeit, die Firmung dem Starkmuthe.

Die Taufe heilt von der Erbsünde, die Buße von der Todsünde, die Oelung von der läßlichen Sünde. Die Priesterweihe hilft gegen die Verdunkelung des Verstandes (ignorantia), die Firmung gegen die Schwäche zum Guten (infirmitas), die Eucharistie gegen die Geneigtheit zum Bösen (malitia), die Ehe gegen die Fleischeslust im engern Sinne (concupiscentia).

Der vierte Congruenzgrund des h. Thomas ist von den genannten nicht wesentlich verschieden [1]).

4. Der Satz, daß Christus alle Sacramente eingesetzt habe, ist in dieser seiner Allgemeinheit auf Grund des Tridentinums katholisches Dogma [2]).

Die Theologen erläutern: Gott allein ist die letzte Ursache (causa efficiens principalis) der Gnade; von ihm allein hängt es folg=

---

1) Auch auf die heilige Siebenzahl, welche die Verbindung der Gottheit (= 3) mit dem Geschöpflichen (= 4) symbolisirt, wird hingewiesen. Der Zweck der Sacramente geht eben dahin, die Vereinigung des Menschen mit Gott anzubahnen, zu vervollkommnen und der Vollendung entgegenzuführen. Vgl. zum Ganzen auch Bach, Die Siebenzahl der Sacramente. Regensb. 1864; Krawutzky, Zählung und Ordnung der h. Sacramente. Bresl. 1865; Jacob Schmitt über die Congruenz der h. Sacramente in ihrer Siebenzahl in der Linzer Theol. pract. Quartalschrift. 1889. Heft 1.

2) Sess. 7. can. 1. Vgl. oben S. 134.

lich ab, ob er überhaupt Gnade spenden will und in welcher Weise, ob ohne, ob durch Vermittelung sinnfälliger Medien. Nur Gott kann folglich Sacramente einsetzen, und nur derjenige, dem er die Macht dazu gegeben.

Diese Macht besaß Christus, und zwar besaß er seiner Gottheit nach dieselbe Gewalt (potestas auctoritatis), wie der Vater. Als Mensch freilich besaß er die erforderliche Macht nicht aus sich selbst, sondern weil sie ihm vom Vater gegeben ward. Diese ihm als Menschen übertragene Gewalt ist nun übrigens keine ministerielle im gewöhnlichen Sinne, wie sie den Dienern der Kirche eignet, sondern eine ministerielle im eminenten Sinne (potestas excellentiae seu ministerii principalis). Denn für Christus als den Gottmenschen, das Haupt der Schöpfung und der Kirche, den Hohenpriester und Erlöser, der alle Gnade verdiente, die in den Sacramenten wirksam ist, geziemte sich nicht bloß, sondern thatsächlich eignete ihm universale Gewalt im Himmel und auf Erden [1]).

Indessen fragt sich noch, ob Christus alle Sacramente (nach Zahl, Zweck, Spendungsweise) unmittelbar, oder vielleicht auch einzelne mittelbar eingesetzt habe, indem er seinen Aposteln oder der Kirche entsprechende Vollmacht gab.

Diese letztere Annahme schließt nichts Unmögliches in sich. Der h. Thomas wenigstens ist der Ansicht, daß Christus menschlichen Ministern diese Vollmacht habe übertragen können. Denn vermöge der potestas excellentiae, die ihm hinsichtlich der Sacramente zustehe, gebe Christus einmal den Sacramenten ihre wirksame Kraft, indem er (seiner Menschheit nach Organ der Gottheit) durch sie die Gnade spende; er sei es ferner, der die Diener der Kirche ermächtige, in seinem Namen und Auftrag die Sacramente zu vollziehen; endlich insbesondere habe er auch die Macht, nicht bloß selbst Sacramente einzusetzen, sondern auch andere in dieser Beziehung zu ermächtigen [2]). — In der That nehmen mehrere mittelalterliche Theologen an (Hugo von St. Victor, Petrus Lomb., Alex. von Hales, Bonaventura, Wilhelm von Auxerre), einzelne Sacramente (Firmung und Oelung) seien nur mittelbar durch Christus, unmittelbar aber durch die Apostel eingesetzt worden [3]).

---

1) Matth. 28, 18. Vgl. S. 3. q. 64. a. 3 u. 4.

2) S. a. a. O.

3) Vgl. Schwane, III. S. 598, 622, 675.

Gleichwohl ist es seit dem Tridentinum sententia certa bei den Theologen, daß Christus selbst alle Sacramente nach Zahl, Zweck und wesentlichem Spendungsritus unmittelbar eingesetzt habe.

a) Das Tridentinum a. a. O. spricht zwar nicht ausdrücklich von unmittelbarer Einsetzung, dürfte aber nur sie im Auge haben, einmal, weil dieses der natürliche Sinn des betr. Canons ist, dann, weil die Betonung bloß mittelbarer Einsetzung, die nicht bestritten wurde, überflüssig war. Dazu kommt, daß das Concil bezüglich der h. Oelung den Aposteln, bez. dem h. Jacobus, nur die Promulgation, Christo aber die Einsetzung zuschreibt [1]. Wenn also die unmittelbare Einsetzung der Oelung auf Christus zurückzuführen ist, dann dürfte im Sinne der Synode von den übrigen Sacramenten erst recht dasselbe gelten. Endlich hat die Kirche laut derselben Synode bei der gesammten Sacramentspendung zwar Vollmacht, in unwesentlichen, nicht aber in wesentlichen Dingen (salva substantia eorum) Bestimmungen und Veränderungen zu treffen [2]. Wären die Sacramente oder ein Theil derselben unmittelbar von der Kirche eingeführt, dann müßte die Kirche bei allen, oder doch bei denjenigen, welche sie selbst unmittelbar einsetzte, unbeschränkte Vollmacht haben.

b) Die h. Schrift dürfte auf unsere Lehre hinweisen, wenn sie die Apostel nicht auctores, sondern lediglich dispensatores mysteriorum Dei nennt [3].

c) Die Tradition weiß nichts von einer Einsetzung einzelner Sacramente durch die Kirche [4]. Der gegentheiligen Hypothese einzelner älterer Scholastiker, die wir nannten, wurde schon von Albertus Magnus, vom h. Thomas und allen nachfolgenden Theologen widersprochen.

d) Auch Congruenzgründe sprechen für unsere These. Es geziemte sich nämlich, daß gerade die wichtigsten Culthand-

1) Sess. 14. can. 1.

2) Sess. 21. c. 2.

3) I Cor. 4, 1.

4) Auctor sacramentorum quis est nisi Dominus Jesus? heißt es bereits in der dem h. Ambrosius zugeschriebenen und jedenfalls in seinem Geiste nicht lange nach ihm verfaßten Schrift De sacr. l. 4. c. 4.

lungen vom Haupte der Kirche selbst unmittelbar geordnet wurden. Diese unmittelbare Einsetzung durch Christus umgab die Sacramente überdies mit höherer Würde, machte sie unantastbar im mannigfachen Wandel und Wechsel des übrigen Cultus und leitete zudem die Gläubigen an, ihr ganzes Vertrauen auf Jesus Christus zu setzen, der unmittelbar in eigener Person so eingehend für uns gesorgt hat.

Der Umstand, daß Christus der unmittelbare Urheber der Sacramente ist, schließt ein, daß er auch das äußere Zeichen, den Spendungsritus im engern Sinne (Materie und Form) unmittelbar angeordnet habe. Gleichwohl muß in dieser Hinsicht unterschieden werden. Daß Christus bei allen Sacramenten der Hauptsache nach (in genere) diesen Ritus angeordnet habe, bei einzelnen (z. B. Taufe, Eucharistie) sogar im einzelnen (in specie), ist sententia certa. Daß aber der Herr bezüglich der meisten Sacramente (etwa mit Ausnahme von Taufe und Eucharistie) der Kirche Vollmacht gegeben hat, den von ihm in genere vorgeschriebenen Ritus in specie genauer zu bestimmen, erscheint nach der Tradition und Praxis der Kirche zweifellos.

§. 25.

Das äußere Zeichen und seine Bestandtheile.

1. Gemäß unserer Definition ist das Sacrament seiner äußern Erscheinung nach ein sinnfälliges und sinnbildliches Zeichen.

Zeichen nennen wir alles dasjenige, was auf ein Anderes aufmerksam macht und so dieses Andere erkennen läßt. Das Zeichen steht also zum Angezeigten nothwendig in irgend einer Beziehung. Ist diese Beziehung durch die Natur der Sache gegeben, so haben wir das signum naturale (z. B. der Rauch ein Zeichen des Feuers); ist sie eine willkürlich gesetzte, so das signum datum, arbitrarium, conventionale (z. B. der Oelzweig ein Zeichen des Friedens). Ein Zeichen kann dann sensibile sein (Rauch, Oelzweig), oder insensibile (z. B. Seelenfriede ein Zeichen der Seelenreinheit). Ein Zeichen kann endlich bloß signum speculativum oder zugleich auch practicum sein, jenachdem es das Andere bloß anzeigt oder zugleich hervorbringt (z. B. das Feuer, welches Wärme anzeigt und hervorbringt).

Laut unserer Definition gehören also die Sacramente zu den sinnfälligen Zeichen; sie sind weiterhin insofern willkürliche Zeichen, als sie die Bestimmung, Zeichen zu sein, durch göttliche Anordnung haben; sofern sie aber mit der angezeigten Sache eine gewisse Analogie besitzen, sind sie nicht rein willkürliche, sondern sinnbildliche, symbolische Zeichen. Das christliche Sacrament ist endlich speculativ und practisch zugleich. Es ist zunächst **signum speculativum**, indem es als **signum rememorativum** auf etwas Vergangenes (Christi Tod als verdienende Ursache der Gnade), als **signum demonstrativum** auf etwas Gegenwärtiges (die Ertheilung der Gnade) und als **signum prognosticon** auf etwas Zukünftiges (die Glorie als Frucht der Gnade) hinweist. Es ist aber vor allem zugleich ein **signum practicum**, sofern es einmal den Moment der Gnadenspende handgreiflich erkennen läßt und so als **signum obsignativum** den Empfang der Gnade verbürgt, sofern es weiterhin als **signum paraeneticum** für den Empfang derselben disponiren hilft, sofern es endlich als **signum efficax** die Gnadenspendung bewirkt.

Ganz anders die Auffassung der Reformatoren. Nach Luther's und Melanchthon's Auffassung sind die Sacramente bloße Unterpfänder (signa obsignativa) der empfangenen Rechtfertigung und deßwegen als signa paraenetica geeignet, den Glauben an diese Rechtfertigung zu wecken und zu beleben. Zwingli erklärt die Sacramente für bloße Unterscheidungszeichen (signa distinctiva) der wahren Gläubigen. Calvin endlich faßt beide Erklärungen zusammen, beschränkt aber die innere Stärkung des Glaubens durch den h. Geist auf die Prädestinirten allein [1]).

2. Die sog. Sacramente des alten Bundes waren bloße materielle Zeichen, die eines begleitenden und sie genauer bestimmenden Wortes entbehrten. Sie wiesen eben, bemerkt der h. Thomas, nur dunkel auf das zukünftige Heil in Christus hin und deßwegen fehlte ihnen die genauere Bestimmung [2]). Dazu kommt, daß jene Sacramente durch sich selbst eine innere Heiligung nicht bewirkten; ebendeßwegen bedurften sie auch keines begleitenden (consecratorischen) Wortes, durch welches ihnen heiligende Kraft gegeben ward.

---

1) Vgl. **Möhler, Symbolik. Mainz 1864. S. 258 ff.**

2) S. 3. q. 60. a. 6. ad 3.

Das äußere Zeichen bei den christlichen Sacramenten hingegen besteht aus zwei Bestandtheilen, aus Materie und Form, d. h. aus einem materiellen Elemente, bez. einer sinnfälligen Handlung und einem ergänzenden Worte.

a) So lehrt das kirchliche Dogma ausdrücklich auf Grund der Erklärung Eugen's IV. und des Tridentinums [1]).

b) Die h. Schrift unterscheidet bei der Taufe die Waschung und das begleitende Wort; bei der Firmung und Weihe Handauflegung und Gebet [2]).

c) Dasselbe gilt von den Vätern (Cyrill, Augustin), deren Aussprüche wir sogleich bringen werden.

d) So entspricht es auch der Natur der Sache. Die Sacramente sind sinnbildliche Zeichen der inneren Heiligung. Nun wird aber, bemerkt der h. Thomas a. a. O., die Handlung als Sinnbild und Zeichen erst durch das Wort hinlänglich bestimmt. Die Abwaschung mit Wasser z. B. kann an sich ebensogut Sinnbild geistiger Erfrischung, wie geistiger Reinigung sein; durch das beigefügte Wort der Taufformel aber wird sie Sinnbild der Reinigung. Dazu kommt, fügt der Heilige hinzu, daß das sacramentale Zeichen gerade in seiner Zusammensetzung aus zwei Bestandtheilen eine besondere Conformität sowohl mit Christus, dem eigentlichen Spender, als auch mit dem Menschen, dem Empfänger der Heiligungsgnade gewinnt.

Die beiden Bestandtheile des sacramentalen Zeichens wurden ehemals gewöhnlich elementum (res) und verbum genannt; seit dem 13. Jahrh. heißen sie Materie und Form. Freilich findet sich das Wort Materie in diesem Sinne vereinzelt auch schon früher, und schon der Lombarde spricht von der forma baptismi. Aber die allgemeinere Einführung beider Ausdrücke beginnt anscheinend mit Wilhelm von Auxerre († 1223) [3]); welcher Bezeichnung dann durch Eugen IV. und das Trid. a. a. O. die kirchliche Sanction gegeben ward. — In der That ist diese Ausdrucksweise ganz zutreffend und sachgemäß. Wie in der Körperwelt das unbestimmte materielle Substrat

1) Vgl. Denz. n. 590. — Das Trid. sess. 14. c. 2 spricht von materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur.

2) Matth. 28, 19; Eph. 5, 26; Apg. 8, 15 ff.; 13, 3.

3) Vgl. Morgott, Spender der Sacramente. Freib. 1886. S. 77.

durch die substantielle Form zum bestimmten Körper mit bestimmter Thätigkeit vollendet wird, so empfängt analog das materielle sacramentale Zeichen (Anwendung eines körperlichen Elementes oder sonstige Handlung) durch das hinzutretende Wort oder dessen Aequivalent (z. B. Erklärung des Eheconsenses durch Mienen) seine hinlängliche Bestimmtheit und damit auch seine übernatürliche Wirksamkeit.

Bei der Materie unterscheidet man dann noch materia proxima et remota. Die Materie in und mit der Handlung wird materia proxima genannt (z. B. die Abwaschung mit Wasser), denn mit ihr verbindet sich die Form unmittelbar. Die Materie als solche, die zur Handlung verwendet wird (Wasser, Oel) oder in ihr zum Ausdruck kommt (z. B. die Sünde im sacramentalen Bekenntniß), heißt materia remota. — Die materia proxima wird auch materia ex qua genannt, sofern aus ihr (in Verbindung mit der Form) das sacramentale Zeichen, die sacramentale Action erwächst. Davon zu unterscheiden ist die materia circa quam, die zwar Gegenstand dieser Action, nicht aber innerer Bestandtheil derselben ist, was von der Brod- und Weinsubstanz bei der eucharistischen Wandlung gilt.

3 Laut den Reformatoren dienen die Sacramente bloß zur Weckung und Bestätigung des Glaubens. Consequent lehren sie, daß auch das sacramentale Wort, die Form, nur eine paränetische, d. h. erbauliche Bedeutung habe. Nach katholischer Auffassung hingegen, die mindestens als sententia certa gilt, hat die sacramentale Form nicht bloß paränetische Bedeutung, sondern vor allem consecratorische Kraft, indem sie das sacramentale Zeichen zum wirksamen Gnadenmittel erhebt.

a) Es ist dieses einfache Folgerung aus dem katholischen Dogma, laut dessen die Sacramente wirksame Gnadenmittel sind, aber nur durch Hinzutritt der sacramentalen Form [1]). Dasselbe

---

1) Eugen IV. erklärt: Illa (sacramenta antiquae legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. — Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. Denz. n. 590. Das Trid. aber spricht von materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur. Sess. 14. c. 2.

ergibt sich aus der kirchlichen Praxis. Denn da die Kirche die sacramentale Form auch bei Unmündigen und Bewußtlosen anwendet, so kann ihr wesentlicher Zweck nicht die Erbauung sein.

b) Dasselbe lehren die Väter ausdrücklich, z. B. der h. Cyrill von Jerusalem [1]), der h. Augustin [2]) und der Verfasser der schon erwähnten Schrift de sacramentis [3]).

Materie und Form in ihrer Verbindung machen das complete sacramentale Zeichen aus. Die Vollziehung beider muß demnach insoweit eine gleichzeitige sein, daß beide in der That zu einem einheitlichen Zeichen verbunden sind. In jedem Falle genügt aber eine derartige moralische Gleichzeitigkeit beider, daß die Vollziehung beider nach vernünftiger Schätzung einen einheitlichen Vorgang, eine innerlich zusammenhangende Handlung ausmacht. — Uebrigens brauchen beide Bestandtheile nicht gerade sachlich verschiedene Dinge zu sein. Sie können vielmehr in einer einzigen Handlung so verbunden sein, daß diese Handlung in einer Rücksicht als Materie, in anderer sich als Form darstellt. So schließt der Eine Act der sacramentalen Eheschließung, der Eheconsens, beides in sich, indem die gegenseitige Hingabe zum Ehebunde die Materie und die gegenseitige Annahme die Form ausmacht. — Weil nach dem Dogma Materie und Form zur Wesenheit des Sacramentes gehören, so kann unbeschadet der Gültigkeit weder die eine, noch die andere wesentlich geändert werden.

§. 26.

Die Wirkungsweise der Sacramente.

1. Wir haben die christlichen Sacramente ihrem Begriffe nach als wirksame, ertheilende Gnadenmittel bestimmt. Um also jetzt den Sinn dieser Begriffsbestimmung genauer zu erklären und ihre Wahrheit zu begründen, so haben nach katholischer Auffassung die Sacramente ihre wirksame Kraft nicht durch das Verdienst des Spenders, als erwirke

---

1) Aqua simplex Spiritus sancti et Christi et Patris invocationem percipiens vim sanctitatis acquirit. Cat. 3. n. 3.

2) Verbo baptismus consecratur. Detrahe verbum et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Tr. 80 in Joh. n. 3.

3) Ubi accessit consecratio, de pane fit corpus Christi. l. 4. c. 4.

dessen Glaube und Tugend bei Gott die Gnade, auch nicht durch die Thätigkeit des Empfängers, als verdiene dieser, durch die sinnbildlichen Zeichen oder sonstwie heilsam angeregt, durch seine fromme, tugendhafte Gesinnung den Empfang der Gnade. Die gnadenspendende Kraft ist vielmehr mit den Sacramenten selbst unmittelbar und unfehlbar verbunden, wofern sie nur vom bevollmächtigten Minister in rechter Weise vollzogen werden; sie führen also die Gnade herbei kraft ihrer Setzung, oder, wie der übliche Terminus lautet, ex opere operato, nicht aber ex opere operantis [1]). Die sacramentalen Zeichen sind eben Instrumente in Gottes Hand, der seine Gnade an sie geknüpft hat, der in ihnen und durch sie thätig ist.

Der Satz, daß die christlichen Sacramente ex opere operato, kraft ihrer Setzung wirksam sind, ist förmliches katholisches Dogma.

a) Was die Kirche später durch die Worte ex opere operato ausdrückte, lehrte sie von Anfang an durch ihre Praxis. Denn sie betrachtete von jeher, wie unten zu zeigen ist, die Taufe der Unmündigen, die ihrerseits in keiner Weise mitwirken können, als gültig und wirksam. Auch Häretiker und Schismatiker, die sich bekehrten, wurden nicht von neuem getauft, oder zum zweiten Male ordinirt. Daß die Kirche von Anfang an Rechtgläubigkeit und Tugend des Spenders zur Gültigkeit der Taufe und der übrigen Sacramente ebensowenig für nothwendig hielt, ergibt sich aus der Bekämpfung der gegentheiligen Irrlehren [2]). Nach Lehre der Kirche kann folglich die Taufe ihre Wirksamkeit nicht ex opere operantis haben. — Dazu kommen ausdrückliche Erklärungen. Die Kirche nennt nämlich die Taufe die causa instrumentalis der Rechtfertigung, Gott aber die causa efficiens [3]);

---

1) Der Ausdruck ex opere operato findet sich zuerst bei Peter von Poitiers († 1205). Vgl. Morgott a. a. O. — Das Particip operatus im passiven Sinne findet sich schon bei Tertullian, De praescr. c. 29. (charismata perperam operata) und bei Lactantius, Instit. l. 7. c. 27. (susceptis operatisque virtutibus consolatorem Deum habere). Auch die besten lateinischen Schriftsteller der classischen Zeit haben dem Partic. perf. mancher Deponentien einen passiven Sinn gegeben. Vgl. Kühner, Ausführl. Grammatik der lateinischen Sprache. II. §. 28, 8.

2) Vgl. unten S. 153 ff.

3) Trid. sess. 6. c. 7.

das Sacrament ist mithin Werkzeug in der Hand Gottes, der die wirkende Kraft ihm mittheilt. Die Kirche lehrt ferner von den Sacramenten überhaupt, daß sie die Gnade enthalten (continent) und denjenigen ertheilen (conferunt), die ihr kein Hinderniß (obex) entgegenstellen[1]; sie erklärt endlich ausdrücklich, daß die Sacramente, die Abwesenheit eines obex und den richtigen Vollzug vorausgesetzt, stets und immer ex opere operato die Gnade ertheilen[2].

b) Die h. Schrift spricht von einer Wiedergeburt aus dem Wasser[3], einer Abwaschung der Sünde, einer Wiedergeburt, Reinigung und Heiligung durch die Taufe[4]; einer Mittheilung des h. Geistes und der Gnade durch die Handauflegung[5].

c) Nach Lehre der Väter ist es weder das Verdienst des Spenders, noch auch des Empfängers, welches dem Taufwasser die heiligende Kraft gibt, sondern das Wasser selbst besitzt diese Macht, nicht von Natur, sondern von dem, der die Taufe einsetzte[6]. Der h. Geist selbst schwebt über diesem Wasser, ist in ihm gegenwärtig und ertheilt ihm unaussprechliche, gleichsam göttliche Kraft zur Reinigung und Heiligung der Seele[7].

---

1) Vgl. oben S. 143 Eugen's IV. Decret. — Das Trid. bemerkt: S. q. d., sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre — a. s. Sess. 7. de sacr. in gen. can. 6. — Das Wort obex in diesem Sinne schon beim h. Augustin, ep. 98. n. 10.

2) S. q. d., per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, — a. s. Trid. a. a. O. can. 8.

3) Joh. 3, 5.

4) Apg. 22, 16; Eph. 5, 26; Tit. 3, 5.

5) Apg. 8, 17; II Tim. 1, 6.

6) Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate atque veritate propter eum, a quo institutus est. Augustinus, c. Crescon. l. 4. c. 16.

7) Si qua est gratia in aqua, non est ex ipsius aquae natura, sed ex Spiritus praesentia. Basilius, De Spiritu sancto. c. 15; Ambrosius, De Spir. sancto. l. 1. c. 6. — Quemadmodum enim infusa lebetibus aqua, si admoveatur igni vehementi, vim eius concipit, ita Spiritus efficacitate sensibilis aqua ad divinam quandam et ineffabilem vim transformatur omnesque demum, in quibus fuerit, sanctificat. Cyrill von Alex. in Joh. 3, 5. — Dazu zwei Aussprüche Tertullians: Caro

2. In der genauern Bestimmung der Wirksamkeit ex opere operato gehen die Theologen in zwei Richtungen auseinander.

a) Nach Scotus Lehre, der sich durchweg die Franziskanerschule, ferner die Dominikaner Canus und Ledesma, sowie viele Jesuiten, z. B. Vasquez, die Würzburger Theologen, in unserer Zeit Card. Franzelin anschließen, ist die Wirkungsweise der sacramentalen Zeichen eine lediglich moralische. Das Zeichen selbst ist nicht Träger einer höhern Macht, um mittelst dieser Macht physisch die Wirkung hervorzubringen, sondern die Setzung des Zeichens bewegt Gott, durch sein unmittelbares Thun in der Seele die Wirkung hervorzurufen. Und weil Gott ein für allemal beschlossen, durch eine Art Vertrag oder Verheißung sich gleichsam verpflichtet hat, bei richtiger Setzung des Zeichens dieses jedesmal zu thun, so erfolgt die Wirkung unfehlbar gewiß. — Um diesen moralischen Einfluß des Zeichens noch zu steigern, schreiben einzelne der genannten Theologen (Canus, Vasquez) demselben außerdem eine gewisse impetratorische Kraft zu. Der Spender der Sacramente vertrete nämlich Christus, seine Handlung sei moralisch eine Handlung Christi. Und diese Dignität des Spenders und seines Thuns bestimme Gott um so mehr, die Wirkung hervorzubringen.

b) Der h. Thomas in seinen ältern Schriften und durchweg die ältern Scholastiker nehmen an, Gott ertheile dem sacramentalen Zeichen als seinem Instrumente eine höhere Macht. Im Besitze dieser Macht erzeuge dann dasselbe in der Seele einen übernatürlichen Schmuck (ornatus animae), d. h. eine übernatürliche Disposition, durch welche dann die Mittheilung der Gnade von Seiten Gottes ebenso gefordert werde, wie die Infusion der Seele auf Grund der zeugenden Thätigkeit der Eltern. Und wie also die Thätigkeit der Eltern zur Entstehung des Productes einen physischen Einfluß ausübe, so gelte Aehnliches vom sacramentalen Zeichen; es erzeuge den ornatus durch unmittelbaren physischen Einfluß, die Gnade durch mittelbaren [1].

---

abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut anima Spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut anima de Deo saginetur. De res. carnis. c. 8. — Supervenit enim (invocato Deo) statim Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. De bapt. c. 4

1) Bei den sog. characterisirenden Sacramenten ist dieser ornatus mit dem Character selbst identisch. Den ornatus, bez. Character empfängt der

Nach der spätern Lehre des h. Thomas aber[1]), der sich die meisten Thomisten, aber auch manche der angesehensten Jesuiten (Gregor von Valentia, Suarez, Bellarmin u. a.) anschließen, produciren die sacramentalen Zeichen unmittelbar und physisch die sacramentale Gnadenwirkung selbst und sind wahrhaft Werkzeuge in Gottes Hand. Die göttliche Macht ist ihnen innerlich und wirkt durch sie hindurch, wie die Kraft des schaffenden Menschen durch das Werkzeug (Beil, Pinsel, Feder) hindurchgeht und hindurchwirkt. Das sacramentale Zeichen hat eine doppelte Kraft, eine ihm eigene natürliche und eine ihm übertragene instrumentale. Und gerade im Momente, wo das Zeichen die ihm eigene Wirkung producirt (z. B. Abwaschung des Leibes), tritt die höhere, instrumentale Kraft in dasselbe ein; es wird Gottes Werkzeug, Vehikel und Träger seiner Macht und Wirksamkeit, es empfängt die Hinordnung (motio, intentio) auf eine höhere, übernatürliche Wirkung, für welche die ihm eigene natürliche nur das Sinnbild ist. Es bethätigt sich aber als Instrument und erzeugt die Wirkung, indem es den göttlichen Einfluß, dessen Träger es ist, in die Seele hinüberleitet. Die Gnade hat freilich im Instrumente kein completes, sondern nur ein incompletes Sein; sie ist der Kraft nach in ihm, sofern die Kraft, durch welche sie hervorgebracht wird, im Instrumente ist; sie ist auf dem Wege zum Sein und zur Verwirklichung. So hat auch die künstlerische Idee im Instrumente kein fertiges Sein, sie ist erst auf dem Wege zum Sein, indem der schaffende Künstler sie durch Vermittelung des Instrumentes auf das materielle Substrat überträgt, damit sie in ihm Dasein und Gestalt gewinne. — Die von den Scotisten betonte Dignität des von Christus geordneten und in seinem Namen vollzogenen Zeichens läßt sich mit dieser Auffassung sehr gut vereinigen.

3. Diese letztere Erklärung dürfte ohne Frage den eben angeführten Aussprüchen der Kirche, der h. Schrift und der Väter am besten entsprechen; sie dürfte auch dem Begriffe der Sacramente als wirksamer Gnadenmittel gerechter werden und ihnen überdies die höhere Bedeutsamkeit und Würde sichern. Wenn endlich in der h. Eucharistie die sinnfälligen Zeichen Christum wahrhaft enthalten und die Vereinigung mit ihm unmittelbar und

---

Mensch auch dann, wenn der Empfang des Sacramentes zwar gültig, aber unwürdig war. Derselbe führt als dispositio proxima nachträglich die Gnade herbei, sobald der obex gratiae gehoben ist. Vgl. unten §. 29.

1) S. 3. q. 62. a. 1 u. 4.

physisch herbeiführen, dann ist der Schluß berechtigt, daß die Wirksamkeit auch der übrigen Sacramente ebenfalls eine physische sei[1]).

Man wendet ein, die physische Wirksamkeit der Sacramente führe zu einem Absurdum. Denn die Wirkung könne doch nicht eher eintreten, als bis die sacramentale Handlung, bez. Form gänzlich abgeschlossen sei. Und so wirke das Sacrament erst dann, wenn es nicht mehr existire. Darauf ist zu antworten, daß die Wirkung mit dem Momente zusammenfällt, in welchem die sacramentale Handlung ihrer Essenz nach abschließt und keineswegs erst später eintritt. — Damit ist auch schon die andere Einwendung, die physische Wirksamkeit fordere eine totale Gleichzeitigkeit von Materie und Form, von selbst hinfällig geworden.

Endlich wird eingewendet, ein zwar gültig, aber unwürdig (cum obice seu cum fictione)[2]) empfangenes Sacrament führe nachträglich, remoto obice, die Gnade herbei (vgl. unten §. 29 n. 3). Wie könne aber ein Sacrament physisch wirken, wenn es längst nicht mehr existire? — Hierauf antworten die Vertreter der physischen Wirkungsweise, die ordentliche Wirkungsweise der Sacramente sei die physische. Sie setze aber voraus, daß das Sacrament in ordentlicher Weise, nicht bloß gültig, sondern auch würdig zu Stande komme. Geschehe dieses nicht, so könne man sich nicht wundern, wenn bei so veränderter Sachlage eine andere Wirkungsweise, nämlich die moralische eintrete. — Uebrigens halten einige Thomisten auch im angenommenen Falle, wenigstens bei den characterisirenden Sacramenten, die physische Wirksamkeit dennoch fest und lehren, daß in Kraft z. B. der gültig gespendeten Taufe der Character zum physischen Instrumente der Gnadenspende werde[3]).

---

1) Vgl. Morgott, S. 1 ff. S. 19 ff. — Scheeben, Dogmatik. III. n. 1090 ff. — v. Schäzler, Wirksamkeit der Sacramente. München 1860. — Schwane, IV. S. 363 ff.

2) Der unwürdige Empfänger empfängt das Sacrament ficte, cum fictione, sofern er durch seinen Hinzutritt zum Sacramente den Schein erweckt, als sei er disponirt, ohne es in Wirklichkeit zu sein.

3) Vgl. Billuart, De sacr. in communi. Diss. 3. a. 2. Obi. 2. — Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sacramente. Wien 1899 verwirft alle hergebrachten Theorien und vertritt Scheeben's Ansicht, der die Wirksamkeit der Sacramente als eine organische, mystische faßt. Andere Theologen (Chr. Pesch, Franz Schmid) „vermissen, von anderm abgesehen, an Scheebens Lehre die wünschenswerthe Durchsichtigkeit". Vgl. Fr. Schmid in der Linzer Theol.-pract. Quartalschrift. 1900. 1. Heft. S. 136 f.

4. Wenn nun die Sacramente durch ihre einfache Vollziehung wirksam sind, so kann doch der Empfänger, wie schon angedeutet wurde, dem Eintritt der Wirkung ein Hinderniß entgegenstellen, d. h. er kann eine Verfassung an sich haben, die naturgemäß oder kraft göttlicher Anordnung mit der eigenthümlichen Wirkung eines Sacramentes unverträglich ist und so den Menschen für diese Wirkung unempfänglich macht. — Wer den Empfang ablehnt, kann kein Sacrament gültig empfangen; wer nicht getauft ist, ist für die übrigen Sacramente nicht empfänglich; das Weib ist unempfänglich für den Ordo. Gewisse Sacramente insbesondere erfordern den Gnadenstand des Empfängers, also die vorgängige Tilgung der Sünde durch die Buße. Das Sacrament der Buße selbst setzt die entschiedene Abkehr von der Sünde durch aufrichtige, übernatürliche Reue voraus.

Daher beruht es auf einem Mißverständniß des Ausdruckes ex opere operato, wenn die Protestanten behaupten, nach katholischer Lehre spendeten die Sacramente Gnade ohne jedwede Mitwirkung des Empfängers. Denn die vorgängige Beseitigung des obex erfordert eine ganze Reihe von Tugendübungen, wozu kommt, daß das reichere Gnadenmaß bei allen Sacramenten, zum großen Teile wenigstens, vom Maße der Vorbereitung und der Andacht abhängt. — Ebenso grundlos ist die Behauptung, die katholische Lehre schreibe den Sacramenten Kraft zu, aus sich selbst, in magischer Weise, Gnade und Heiligkeit zu spenden. Nach katholischer Lehre sind die Sacramente vielmehr Werkzeuge Gottes, und ist es Gott selbst, bez. der h. Geist, der durch sie thätig ist.

§. 27.

Der Spender der Sacramente. Erfordernisse von Seiten desselben.

1. Die eigentliche bewirkende Ursache (causa efficiens principalis) der sacramentalen Gnadenspendung ist Gott, bez. Christus seiner Gottheit nach. Aber auch als Mensch ist Christus Urheber dieser Gnade, und zwar zunächst insofern, als er sie für

uns verdiente. Er ist es aber auch insofern, als er bei der Spendung selbst, und zwar in hervorragender Weise, betheiligt ist. Der Christo in dieser Hinsicht zustehenden potestas excellentiae wurde schon früher gedacht[1]). Hinsichtlich der Art und Weise jener Betheiligung gehen auch hier die Ansichten auseinander.

Viele Theologen, insbesondere Scotisten, nehmen nur einen moralischen Einfluß an. Gott selbst, lehren sie, spende die Gnade unmittelbar, aber er thue es mit Rücksicht auf Christus und sein Verdienst. Weil Christus die sacramentalen Zeichen eingesetzt und alle Gnade verdient habe, darum habe Gott die Ertheilung der Gnade gerade an diese Zeichen geknüpft, und zwar unabänderlich. Und so sei Christus causa meritoria et moralis der sacramentalen Gnadenspendung.

Die Thomisten aber nehmen mit dem h. Thomas überdies eine physische Mitwirkung der Menschheit Christi an. Auch als Mensch, sagen sie, sei Christus causa efficiens der Gnade, freilich nur causa instrumentalis, besser ministerialis, aber im Unterschiede von den untergeordneten kirchlichen Ministern causa ministerialis principalis. Diese physische Mitwirkung der h. Menschheit Christi bestehe aber darin, daß sie als Vehikel und Medium der göttlichen Macht und Thätigkeit den Einfluß Gottes aufnehme und dann auf die übrigen Instrumente weiterleite. Dabei ist zu bemerken, daß die h. Menschheit Christi kein instrumentum separatum ist, wie Nestorius annahm, sondern ein instr. coniunctum, ein Organ, mit der wunderthätigen Person des Gottessohnes selbst lebendig, physisch-hypostatisch verbunden. Instrumenta separata sind die sacramentalen Zeichen und der kirchliche Minister. In ähnlicher Weise ist die Hand für den Menschen ein instr. coniunctum, der von der Hand bewegte Stab aber ein instr. separatum[2]).

2. Auch der kirchliche Minister übt einen ursächlichen Einfluß auf die sacramentale Gnadenspendung aus. Es folgt dieses einmal aus dem Umstande, daß der Mensch nicht ohne weiteres Sacramente spenden kann, sondern erst in Kraft besonderer Bevollmächtigung durch Christus; dann aus dem weiteren Umstande, daß der Minister, wie nachher zu zeigen ist, auch die Absicht haben muß, von seiner Vollmacht Gebrauch zu machen. Dazu kommt

---

1) Oben S. 138.

2) Vgl. S. 3. q. 62. a. 5., auch Grundz. II. S. 171 f.; ferner Morgott, S. 12 ff., wo weitere Belege aus St. Thomas, sowie aus ältern und neuern (v. Schäzler, Schell) Theologen aufgeführt sind.

noch der Ausspruch Christi: Quorum remiseritis peccata —, wie auch die Form der ministeriellen Worte, z. B.: Ego te baptizo, absolvo.

Auch für den kirchlichen Minister nehmen manche Theologen nur einen moralischen Einfluß auf die Gnadenspendung an. Der Umstand, daß derselbe im Namen und in der Absicht Christi thätig sei, bestimme Gott, die Gnade zu spenden.

So ziemlich alle Thomisten aber nehmen auch hier vor allem eine physische Mitwirkung an. Das sacramentale Instrument, erläutern sie im Anschluß an den h. Thomas, setzt sich aus Materie, Form und Spender zusammen. Diese drei Factoren machen erst in ihrer Verbindung das complete Werkzeug aus und sind Träger des göttlichen Einflusses. Wie Hand und Feder in ihrer Verbindung, durch die Kraft des Schreibenden bewegt, die Schrift erzeugen, so ist das sacramentale Zeichen mit dem Spender das einheitliche Instrument der göttlichen Macht. Von der h. Menschheit Christi geht der göttliche Einfluß auf den Spender über, von diesem auf das sacramentale Wort, und durch dieses Wort besitzt dann das sacramentale Zeichen seine Kraft[1]).

Die werkzeugliche Ausrüstung des Spenders kann dann von doppelter Art sein, entweder eine lediglich vorübergehende, auf Grund eines vorübergehenden Einflusses Gottes, oder auch, auf Grund der Priesterweihe, eine dauernde. Allerdings genügt diese dauernde Ausrüstung noch nicht für sich allein, da durch sie der Minister erst unvollendetes Werkzeug (instr. in actu primo) ist. Vollendetes Werkzeug (in actu secundo) wird er erst durch gleichzeitiges Einströmen und Durchströmen actuellen göttlichen Einflusses im Moment der Spendung[2]).

3. Der ordentliche, freilich nur secundäre Minister der Sacramente, im Unterschiede von Christus, dem minister principalis, ist der Mensch. Denn die Spendung der Sacramente ist eine priesterliche Thätigkeit; Priester aber, d. h. Stellvertreter

---

1) Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum ut baculus, aliud autem coniunctum ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quam comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. S. 3. q. 62. a. 5.

2) Vgl. Morgott, S. 26 ff.

der Menschen und ihr Mittler Gott gegenüber, ist nach der von Gott gewollten Ordnung nur der Mensch[1]. Dazu kommt, daß Christus, der die Gnade verdiente und als minister principalis spendet, Mensch ist. Es erscheint somit angemessen, daß auch der secundäre Spender Christo conform, also Mensch sei.

Weil aber Gott in der Weise seiner Gnadenspendung frei ist, so würde an sich auch ein Engel als außerordentlicher Spender fungiren können. Allerdings würde nur bei einem guten Engel, nicht aber bei einem bösen auf Gültigkeit der Spendung zu erkennen sein, weil nur bei ersterem die ernstliche Absicht und namentlich die göttliche Ermächtigung feststehen würde[2].

Nach Lehre des Dogma's ist übrigens, von der Taufe und Ehe abgesehen, nicht jeder Mensch, bez. Christ, sondern nur das von Christus geordnete specielle Priesterthum zur gültigen Spendung ermächtigt. So entspricht es der hierarchischen Ordnung in der Kirche Christi, und so lehrt es die Kirche ausdrücklich, indem sie die gegentheilige Lehre Luthers verwirft, der unter Läugnung des speciellen Priesterthums allen Christen ohne Unterschied, auch selbst den Engeln und Teufeln, die Gewalt gültiger Spendung zuschreibt[3].

4. Im Anschluß an das Gesagte und als Folgerung aus demselben läßt sich jetzt die Frage beantworten, was von Seiten des Spenders zur Gültigkeit der Spendung erforderlich ist, und was nicht. Wir beantworten zuerst den zweiten Theil der Frage und zeigen, daß Rechtgläubigkeit und Gnadenstand zu den nothwendigen Requisiten nicht gehören.

Namentlich in den ersten christlichen Jahrhunderten hielten manche die Rechtgläubigkeit für ein nothwendiges Erforderniß zur Gültigkeit und erklärten demnach die von Akatholiken vollzogene Spendung der Taufe und folgerichtig jedes andern Sacramentes für ungültig. So Tertullian und der Bischof Agrippin von Karthago, die Bischöfe

---

1) Omnis namque pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum. Hebr. 5, 1.

2) S. 3. q. 64. a. 7.

3) Vgl. Denz. n. 637 und Trid. sess. 7. de sacr. in gen. can. 10; — sess. 23. c. 4.

Firmilian und Cyprian, sowie viele andere afrikanische und kleinasiatische Bischöfe. Man machte geltend, daß es nur Eine Taufe gebe und diese sich nur in der Einen, wahren Kirche finde; Häretiker und Ungläubige aber, weil ohne Glauben und den h. Geist, ständen außerhalb dieser Kirche [1]).

Diese Auffassung mißkennt die wahre Bedeutung des Spenders. Derselbe ist dem Gesagten zufolge Werkzeug Christi, und Christus selbst ist es, der durch den Spender den Sacramenten ihre Kraft mittheilt. Der Glaube des Spenders ist folglich für die Gültigkeit belanglos. Nothwendig ist nur, daß einerseits das sacramentale Zeichen, an welches Christus seine Thätigkeit geknüpft hat, richtig gesetzt werde, und daß andererseits der Spender jene Beschaffenheit habe, die ihn zu dem von Christus gewollten Instrumente macht. Zu dem Ende bedarf es bei der Taufe bloß der richtigen Intention, bei den übrigen Sacramenten außerdem des entsprechenden geistlichen Ordo, der aber bei Häretikern und Ungläubigen nicht verloren geht. Eine Ausnahmestellung nimmt nur das Bußsacrament insofern ein, als hier außer der Priesterweihe auch kirchliche Jurisdiction erforderlich ist, die demjenigen selbstredend abgeht, der von der Kirche getrennt ist.

Um also die positive Beweisführung kurz zusammenzustellen, so enthält freilich die h. Schrift unsere Lehre nicht ausdrücklich [2]); gleichwohl ist es förmliches kirchliches Dogma, daß wenigstens die von Irrgläubigen und Ungläubigen vorschriftsmäßig gespendete Taufe gültig ist.

a) Papst Stephan I. und die Synode von Arles (314) betonen den Wiedertäufern gegenüber, daß es zur Gültigkeit der Taufe nicht auf die Beschaffenheit des Spenders, sondern darauf ankomme, daß dieses Sacrament in rechter Weise, unter Anrufung der drei göttlichen Personen gespendet werde. Denn der Name Christi sei es, welcher der Taufe ihre gnadenspendende Kraft ver-

---

1) Auch bei einzelnen spätern Vätern, z. B. bei Cyrill von Jerusalem, zeigen sich noch Schwankungen. Vgl. Schwane, I. S. 535.

2) Einen einschließlichen Hinweis enthalten laut manchen Theologen I Cor. 3, 4—7; Matth. 7, 22 f.

leihe[1]). In gleichem Sinne urtheilt die Synode von Nicäa, die nur für die Anhänger Paul's von Samosata die Wiedertaufe fordert, weil sie, wie Innocenz I. erläutert, nicht unter Anrufung der drei göttlichen Personen getauft seien[2]). Gleichbedeutende Erklärungen geben die Päpste Liberius und Siricius, sowie Papst Nicolaus in seinen Responsa ad consulta Bulgarorum[3]). Das Tridentinum endlich verlangt Anrufung der drei göttlichen Personen und die rechte Intention, d. h. die Absicht, das zu thun, was die Kirche thut[4]).

b) Nach Lehre der Väter ist die von den Ketzern gespendete Taufe gültig, wofern sie nur unter Anrufung der göttlichen Personen gespendet ist. Schon um die Mitte des 3. Jahrh. beruft sich der Verfasser der gegen Cyprian gerichteten Schrift De rebaptismate für diese Lehre auf die vetustissima consuetudo et traditio ecclesiastica. Damit stimmt auch die Ueberlieferung der orientalischen Kirche überein, wie Eusebius bezeugt[5]). Von den spätern Vätern genügt es, den h. Augustinus zu nennen[6]). Nur hinsichtlich der von einem Nichtchristen gespendeten Taufe hält der h. Lehrer sein Urtheil zurück, da eine auctoritative Erklärung der Kirche noch nicht vorliegt[7]). Eine solche

1) Vgl. Denz. n. 14 u. 16. Die Worte Stephan's I. lauten: Quaerendum non esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod, qui baptizatus fuerit, gratiam consequi potuerit invocata Trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti. Multum proficit nomen Christi, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi. Vgl. auch Schwane, Dogmengesch. I. S. 528.

2) Denz. n. 19, 20, 63.

3) Denz. n. 21 und 264. Die Antwort des Papstes Nicolaus lautet im wesentlichen: A quodam Judaeo, nescitis utrum christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis et quid de iis sit agendum consulitis. Hi profecto si in nomine s. Trinitatis — baptizati sunt, — constat eos non esse denuo baptizandos.

4) S. q. d., baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. Sess. 7. de bapt. can. 4.

5) Vgl. Schwane a. a. O.

6) De bapt. l. 3. c. 15.

7) C. ep. Parmen. l. 2. c. 13. Zur Väterlehre über Spender und Wirksamkeit der Sacramente vgl. Näheres bei Schwane, I. S. 522 ff. und II. S. 725 ff.

erfolgte zuerst in dem eben erwähnten Responsum des Papstes Nicolaus.

Daß auch die übrigen Sacramente, speciell die Ordination (worüber man bis zum 13. Jahrh. disputirte), von Ketzern vorschriftsmäßig gespendet, gültig seien, ist zwar kein förmlich definirtes Dogma, wohl aber **sententia certa et fidei proxima.** Dafür spricht nämlich der ganz gleiche Sachverhalt, dann die ausdrückliche Erklärung der Kirche, daß überhaupt zum Zustandekommen eines Sacramentes nur drei Dinge wesentlich seien: die Materie, die Form und der in richtiger Intention handelnde Minister[1]).

5. Der Gnadenstand des Spenders wurde von manchen ältern und jüngern Secten als Erforderniß einer gültigen Spendung hingestellt. So von den Novatianern und Donatisten, später von den schwärmerischen Secten des 12. u. 13. Jahrh. (Waldensern, Albigensern u. a.), soweit sie überhaupt Sacramente zuließen; sodann von den Fraticellen im 14. Jahrh., endlich von Wiclef und Hus.

Auch diese Auffassung verkennt die wahre Bedeutung des Spenders; das katholische Dogma vertritt die gegentheilige Lehre und zwar hinsichtlich aller Sacramente.

a) Die an erster Stelle genannten Irrlehrer fanden ihre Verwerfung durch die vorhin angeführten älteren Entscheidungen der Kirche, insbesondere durch die Erklärung des Papstes Stephan, daß die Beschaffenheit des Spenders für die Gültigkeit belanglos sei. Den Waldensern gegenüber sprach sich Innocenz III. aus, den Fraticellen gegenüber Johannes XXII.,

---

1) Vgl. Eugen's IV. Decr. pro Armenis oben S. 143. — Aehnliche Erklärungen geben Innocenz III. den Waldensern und Martin V. den Wiclefiten gegenüber. Denz. n. 370 u. 566. Vgl. auch Trid. sess. 7. de sacr. in gen. can. 11; — de bapt. c. 4. — Die anglikanischen Weihen wurden durch die Bulle Leo's XIII. Apostolicae curae vom 13. Sept. 1896 nicht wegen Mangels an Rechtgläubigkeit oder Heiligkeit, sondern propter defectum formae et intentionis für ungültig erklärt. Die anglikanische Weiheform spricht nämlich bloß von einer Ertheilung des h. Geistes und unterdrückt geflissentlich alles, was auf eine Uebertragung der Opfergewalt Bezug haben könnte, so daß dieses von der Intention geradezu ausgeschlossen wird. Vgl. Schanz in der Tüb. theol. Quartalschrift. 1899. 3. Heft. S. 370 ff.

den Wiclefiten und Husiten gegenüber Martin V.[1]). Dazu kommen die Aussprüche der Synode von Trient[2]).

b) Die Väter erläutern unsere Lehre durch Gleichnisse. Ein Siegelring erzeugt denselben Abdruck, bemerkt der h. Gregor von Nazianz, bestehe er nun aus Gold, oder nur aus Eisen[3]). Das Licht, fügt der h. Augustin hinzu, bleibt, was es ist, ob es auch durch ein unreines Medium seinen Weg nimmt[4]). Dazu das beherzigenswerthe Wort des Papstes Nicolaus, der vom sündhaften Minister sagt, er schade nur sich selber, der Wachsfackel gleich, die sich selbst verzehre, während sie andern leuchte[5]). — Noch andere Analogien bringen die Theologen. Die Arznei, bemerken sie, wirkt dasselbe, ob der sie verordnende Arzt gesund oder krank ist; das Wasser bleibt dasselbe Wasser und erfrischt in gleicher Weise, ob es durch eine goldene oder eiserne Röhre fließt; und für das Gedeihen des Samenkorns ist es gleichgültig, ob der Säemann gut oder schlecht ist[6]).

c) Die speculative Begründung wurde bereits vorhin angedeutet und stützt sich auf die Erwägung, daß der Spender Werkzeug Jesu Christi ist. — Dazu kommt noch, daß, wenn die Gültigkeit der Sacramente von der Würdigkeit des Spenders

---

1) Denz. n. 370, 414, 416. Laut Forderung Martin's V. ist jeder, welcher der wiclefitischen und husitischen Irrlehre verdächtig ist, darüber zu befragen: Item utrum credat, quod malus sacerdos cum debita forma et materia et cum intentione faciendi quod facit ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta. Denz. n. 566.

2) S. q. d., ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a. s. Sess. 7. can. 12. Vgl. sess. 14. c. 6 u. can. 10.

3) Or. 40 in s. bapt. n. 26.

4) Tr. 5 in Joh. n. 15. Vgl. auch oben S. 146. — Wichtig für unsere Lehre ist Augustin's Schrift de baptismo, sowie seine übrigen gegen die Donatisten (Parmenian, Petilian, Cresconius) gerichteten Arbeiten; ebenso die Schrift des Optatus von Mileve: De schism. Donat.

5) Mali bona ministrando se tantummodo laedunt; et cerea fax accensa sibi quidem detrimentum praestat, aliis vero lumen in tenebris administrat. Resp. ad cons. Bulg. bei Mansi, T. 15. S. 425.

6) St. Thomas, S. 3. q. 64. a. 5 u. 9. — Bonaventura, in 4. Dist. 5. a. 2. q. 1.

abhinge, wir Menschen in den wichtigsten Fragen des Seelenheiles den unerträglichsten Zweifeln anheimgegeben wären und durch schlechte Minister um die heiligsten Güter betrogen werden könnten. — Die Einwendung: Nemo dat, quod non habet, löst sich einfach dahin, daß nicht der Spender aus sich, sondern Christus durch ihn die Gnade spendet.

§. 28.

Fortsetzung. — Die Intention von Seiten des Spenders. Erfordernisse von Seiten des Empfängers.

1. Glaube und Gnadenstand des Spenders sind zur Gültigkeit der Spendung nicht erforderlich; wohl aber bedarf es laut dem katholischen Dogma zum Zustandekommen des Sacramentes seitens des Ministers einer entsprechenden Intention. Dieselbe ist laut den Erklärungen der Kirche dann vorhanden, wenn die Absicht des Spenders mindestens dahin geht, durch die Setzung des sacramentalen Zeichens das zu thun, was die Kirche thut, d. h. im Sinne und in der Absicht der Kirche zu handeln.

Unter Intention im allgemeinen verstehen wir das von der Vernunft geleitete Streben des Willens, durch geeignete Mittel eine Wirkung zu erzielen oder ein Ziel zu erreichen [1]). Die intendirte Wirkung kann unter Umständen einen reichen und selbst geheimnißvollen Inhalt haben; und gerade bei den Sacramenten ist dieses in hohem Grade der Fall. Die Intention ist dann um so vollkommener, je bestimmter und deutlicher Erkenntniß und Wille den Inhalt der Wirkung im einzelnen erfassen und anstreben.

a) Schon Innocenz III. lehrt den Waldensern gegenüber, daß zum Zustandekommen des Sacramentes drei Dinge erforderlich seien: die Materie, die Form und der bevollmächtigte Minister, der fideli intentione das Sacrament vollzieht [2]). Diese fidelis intentio wird dann von Martin V. den Husiten und von Eugen IV. den Armeniern gegenüber als intentio faciendi,

1) Actus voluntatis, praesupposita ordinatione rationis, ordinantis aliquid in finem. S. 1. 2. q. 12. a. 1.

2) Denz. n. 370.

quod facit ecclesia, genauer bestimmt[1]). Auch das Tridentinum fordert die Intention, und zwar mindestens (saltem) in der von Martin V. und Eugen IV. präcisirten Form[2]).

b) Das theologische Denken argumentirt: Der Mensch als Spender der Sacramente ist Werkzeug in Gottes und in Christi Hand. Nun ist aber der Mensch kein todtes Werkzeug, das ohne eigenes Wissen und Zuthun bewegt wird, sondern ein lebendiges, vernünftiges und freies. Der Mensch soll folglich seiner Natur entsprechend als vernünftiges und freies Werkzeug concurriren; und das geschieht eben durch die Intention, kraft welcher er sich selbst in seinem Wirken als Werkzeug Gottes und Christi weiß und will. — Oder anders: Der Mensch als Spender der Sacramente handelt wesentlich als Minister Christi und in seinem Namen[3]), und nur insofern kann folglich seine Handlung sacramentales Gnadenmittel sein, als sie ministerielle Handlung ist. Nun ist aber das Thun des freien Menschen nicht ohne weiteres ein ministerielles, sondern es hängt von seinem Willen ab, ob er im eigenen oder im Namen Christi handeln will. Den Willen aber, im Namen Christi zu handeln, nennen wir Intention[4]). — Diese Absicht, im Namen Christi zu handeln, kann dann ausdrücklich gefaßt, oder einschließlich gegeben sein. Letzteres ist dann der Fall, wenn der Spender einfach intendirt, im Sinne und in der Absicht der Kirche zu handeln, d. h. das zu thun, was die Kirche thut.

2. Die Intention muß nun übrigens in subjectiver und in objectiver Hinsicht betrachtet werden und kann nach beiden Seiten hin von verschiedener Beschaffenheit sein. In subjectiver Hinsicht kann ihre Seinsweise im Geiste eine verschiedene sein; in objectiver Hinsicht tritt eine Verschiedenheit ein nach Maßgabe dessen, was sie als Object oder Ziel ansieht und anstrebt.

---

1) Denz. n. 566 u. 590. Die Formel findet sich in dieser Gestalt zuerst bei Wilhelm von Auxerre. Vgl. Morgott, S. 78.

2) S. q. d., in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi. quod facit ecclesia, a. s. Sess. 7. de sacr. in gen. can. 11; — de bapt. can. 4.

3) Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. I Cor. 4, 1.

4) Vgl. S. 3. q. 64. a. 8.

In subjectiver Hinsicht unterscheidet man intentio actualis, virtualis, habitualis und interpretativa. Die Intention ist actuell, wenn sie als bewußte Absicht die Handlung begleitet; sie ist virtuell, wenn sie als bewußte Absicht zwar nicht mehr vorhanden, die Handlung aber gleichwohl beabsichtigte Wirkung derselben ist. Die habituelle und interpretative Intention werden nur im uneigentlichen Sinne Intention genannt. Die habituelle ist nichts anderes, als die unwillkürliche Nachwirkung früherer wirklichen Intentionen und offenbart sich als Neigung, unwillkürlich, unbewußt eine Handlung zu wiederholen, die man früher häufiger vornahm. Ist eine Handlung lediglich Product eines solchen Hanges, so ist sie ein rein unwillkürlicher, unfreiwilliger Act (actus hominis, nicht humanus), und von einer wirklichen Intention kann keine Rede sein. Unter interpretativer Intention versteht man jene Verfassung eines Menschen, vermöge welcher er nach vernünftiger Annahme eine bestimmte Intention haben würde, wenn es ihm in seiner augenblicklichen Lage (Mangel des Bewußtseins, der Aufmerksamkeit) überhaupt möglich wäre, eine solche zu fassen [1]. Eine interpretative Intention ist namentlich dann anzunehmen, wenn irgend eine Absicht früher gefaßt und später nicht zurückgenommen wurde, aber aus irgend einem Grunde noch nicht zur Ausführung kam.

Daß zur gültigen Spendung der Sacramente die int. habitualis und interpretativa nicht genügen, ist gewiß; sie sind eben keine wirklichen Intentionen. Zum gültigen Empfange einzelner Sacramente, z. B. der Taufe, genügt freilich die interpretative Intention.

Ebenso gewiß ist aber, daß, obgleich die actuelle Intention die beste und deßwegen anzustreben ist [2], gleichwohl die virtuelle zur gültigen Spendung ausreicht [3].

---

1) Diese viergliederige Eintheilung findet sich vollständig zuerst bei Scotus. Der h. Thomas S. 3. q. 64. a. 8. ad 3 unterscheidet bloß die actuelle und die habituelle Intention, aber so, daß die letztere der Sache nach mit unserer virtuellen identisch ist.

2) Das Missale, De defectibus, VII. 4 bemerkt: Curare debet sacerdos, ut etiam actualem intentionem adhibeat. So auch der h. Thomas a. a. O.

3) Die Intention in subjectiver Hinsicht wird auch wohl Attention genannt; denn vermöge derselben achtet der Handelnde auf seine Handlung und ist ihr mit seinen Gedanken irgendwie gegenwärtig.

Einmal nämlich ist es für den Spender moralisch unmöglich, stets und immer die actuelle Intention festzuhalten, und würde die Forderung einer solchen die Gültigkeit der Sacramente stets in Frage stellen und zu endlosen und peinlichen Zweifeln und Scrupeln beim Spender und Empfänger Anlaß geben. Andererseits aber ist die Handlung auch bei virtueller Intention ein wahrhaft menschlicher und ministerieller Act, der von entsprechender Einsicht und Absicht eingegeben und getragen ist, mag auch der Handelnde zeitweilig nicht gerade an das denken, was er thut und was er will.

3. Betrachten wir die Intention in objectiver Hinsicht, so ist im allgemeinen die sacramentale Handlung ihr Gegenstand. Weil aber diese Handlung eine äußere und eine innere Seite hat, so unterscheidet man die int. externa, welche den äußern kirchlichen Ritus als solchen ausführen will, und die int. interna, welche die unsichtbare Wirkung anstrebt. Die innere Intention ist dann entweder eine implicita (generalis), wenn die Wirkung, die der Spender vielleicht gar nicht oder nicht hinlänglich kennt, oder sogar mißkennt, bloß im allgemeinen angestrebt wird; mit andern Worten, wenn der Minister durch seine Handlung einfach das bewirken will, was sie nach Ansicht der Kirche oder kraft göttlicher Anordnung thatsächlich wirkt. Oder aber die innere Intention ist eine explicita (specialis), wenn der Spender die Wirkungen im einzelnen kennt und im einzelnen anstrebt.

Auf Grund der angeführten kirchlichen Definitionen ist es im allgemeinen Dogma, daß eine Intention in objectiver Hinsicht zur Gültigkeit des Sacramentes nothwendig ist; oder, wie sich die Kirche ausdrückt, es ist nothwendig, daß der Spender wirklich die Absicht habe, wenigstens das zu thun, was die Kirche thut.

Hieraus folgt, daß die Vollziehung eines sacramentalen Ritus, die allseitig (innerlich und äußerlich) scherzhaft gemeint ist, kein gültiges Sacrament abgibt, weil hier von einem wirklichen Eingehen auf die Intention der Kirche keine Rede sein kann. — Luther behauptete das Gegentheil. Weil nämlich nach seiner Auffassung die Sacramente bloß zur Belebung des Glaubens dienen, so genügt ihre einfache Setzung, und die Absicht und Gesinnung des Ministers sind völlig belanglos. Zum Ueberflusse erklärt die Kirche ausdrücklich eine ohne Ernst und

bloß im Scherze gesprochene Absolution für ungültig [1]). — Gültig wäre selbstredend die Spendung, wenn der Spender innerlich die ernste Absicht hätte, ein Sacrament zu spenden, äußerlich aber, etwa um die Spendung zu verheimlichen, den sacramentalen Ritus wie im Scherze vornähme.

Wenn es nun im allgemeinen dogmatisch feststeht, daß zur gültigen Spendung die ernsthafte Absicht erforderlich ist, wenigstens das zu thun, was die Kirche thut, so bleibt doch fraglich, worauf denn die Intention sich im einzelnen zu erstrecken habe, mit andern Worten, es fragt sich, ob die int. externa allein genüge, oder ob außerdem irgend eine int. interna sich mit ihr verbinden müsse.

In letzterer Hinsicht steht dieses fest, daß die int. explicita nicht erforderlich ist, denn die Kirche selbst fordert dieselbe nicht; sie wäre auch angesichts der reichen und geheimnißvollen Wirkungen der Sacramente selbst für den gelehrtesten Minister so gut wie unerreichbar. Was die Kirche fordert, ist in ganz allgemeiner Fassung die intentio saltem faciendi, quod facit ecclesia. Ob nun dieser Forderung durch die bloße int. externa genügt werde, oder ob die int. interna, implicita hinzutreten müsse, ist dogmatisch wohl noch nicht entschieden. Die große Mehrheit der Theologen behauptet die Nothwendigkeit der int. implicita, eine kleine Minderheit läugnet es.

4. Der Dominikaner Ambrosius Catharinus im 16. Jahrh., dem nur wenige Theologen folgen [2]), lehrt nämlich in seiner Schrift De intentione ministri, es genüge lediglich die äußere Intention, d. h. die einfache, ernsthafte Vornahme der äußeren kirchlichen Handlung. Damit sei ja die Absicht, das zu thun, was die Kirche thut, ganz von selbst gegeben. Denn als vernünftiger Mensch beabsichtige der Spender doch das zu thun, was er thue, die kirchliche Handlung nämlich, und erscheine demnach und bethätige sich als Minister

1) Papst Leo verwarf die These Luthers: Si per impossibile confessus non esset contritus, aut sacerdos non serio sed ioco absolveret; si tamen credat se absolutum, verissime est absolutus. Denz. n. 636. — Ebenso erklärt Trid. sess. 14. c. 6 die Absolution für ungültig, si sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit. Vgl. auch can. 9.

2) Die bedeutendsten sind Salmeron und Contenson; in neuester Zeit Oswald, Haas und Gloßner.

der Kirche. Eine int. interna sei nicht erforderlich; es berühre die Gültigkeit gar nicht, wenn der Spender an die Wirkung gar nicht glaube, dieselbe innerlich läugne, verspotte, ablehne, von der Kirche gar nichts wisse und nichts wissen wolle.

Gegen diese Ansicht läßt sich Gewichtiges einwenden. Zunächst dürfte eine so geistlose Handlungsweise seitens des Spenders dem Begriffe eines Ministers, wie ihn die h. Schrift sich denkt, doch kaum entsprechen; ebensowenig den Worten und den Absichten Christi. Christus und die h. Schrift betonen ein verständnißvolles, zielbewußtes Handeln seitens des Ministers, was ohne irgend eine innere Intention nicht denkbar ist[1]). — Dazu kommt, daß, von Catharinus und wenigen anderen abgesehen, alle Theologen wenigstens irgend eine innere Intention verlangen[2]). — Was die bereits erwähnten Bestimmungen der Kirche, speciell des Tridentinums anbetrifft, so richten sich dieselben freilich nicht direct und ausdrücklich gegen Catharinus, sondern gegen Luther, der, von anderem abgesehen, gar keine Intention für nöthig hielt. Gleichwohl ist die große Mehrheit der Theologen der Ansicht, daß auch Catharinus Lehre mit dem Sinne des Florentinums und des Tridentinums nicht vereinbar, und daß eine wahre intentio faciendi, quod facit ecclesia, in einem bloß äußerlichen Thun keineswegs zu finden sei.

---

1) Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. I Cor. 4, 1. — Hoc facite in meam commemorationem. — Hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis. I Cor. 11, 24 ff. — Sicut misit me Pater et ego mitto vos. — Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt Joh. 20, 21 ff.

2) Es gilt dieses nicht bloß von den nachtridentinischen, sondern auch von den vortridentinischen Theologen, wie Morgott S. 74 ff. 119 ff. eingehend nachweist, obgleich die letzteren noch stellenweise die volle Schärfe vermissen lassen. Vgl. Schwane, III. S. 600 ff. — Zur Lösung einiger anscheinenden Schwierigkeiten z. B. beim h. Augustin in seiner Schrift de bapt., beim h. Thomas in der S. 3. q. 64. a. 8. ad 2 und bei Innocenz IV. in seinem Apparatus zur Decretalensammlung vgl. Morgott, S. 152 f., 165 ff.

a) Die Forderung einer bloß äußeren Intention erscheint nämlich überflüssig, da sie einem vernünftigen Spender schwerlich fehlt.

b) Das Thun der Kirche aber ist sicherlich nicht geistlos und gedankenlos, sondern schließt die Absicht der Gnaden- und Heilsvermittelung in sich.

c) Die Formel: intentio faciendi — ist unfraglich nur der Ausdruck dessen, was dem Gesagten zufolge schon Jahrhunderte in der ganzen Kirche so ziemlich von allen Theologen bestimmt gelehrt wurde und muß deßwegen auch in diesem Sinne verstanden werden.

d) Endlich fordert das Tridentinum zur Gültigkeit des Bußsacramentes vom Minister den animus serio agendi et vere absolvendi[1]. Und da das serio agere dem (innern und äußern) iocose absolvere der Reformatoren entgegengesetzt ist, so besagt es nicht bloß äußern, sondern auch innern Ernst, also innere Intention. Das animus *vere absolvendi* aber zeigt wiederum, daß nicht bloß ein ernsthaftes Aussprechen der Worte, sondern zugleich die ernsthafte Absicht erforderlich ist, das zu bewirken, was die Worte sagen. Endlich bestreitet das Concil a. a. O. (c. 6) ausdrücklich, daß die Thätigkeit des Bußpriesters ein nudum ministerium und eine bloße Ankündigung der Sündenvergebung sei, kennzeichnet dieselbe vielmehr als einen actus iudicialis, quo ab ipso (sacerdote) velut a iudice sententia pronuntiatur. Also das Concil fordert zweifellos nicht bloß das ernsthafte Aussprechen der Worte, sondern auch, wie es bei jedem vernünftigen Richter der Fall ist, eine den Worten der Sentenz entsprechende Absicht.

5. Auf Grund des Gesagten lassen sich einzelne von den Gegnern beigebrachte Schwierigkeiten mit Leichtigkeit hinwegräumen.

Man wendet ein, die Sacramente wirkten ex opere operato, und folglich sei die Absicht des Spenders ganz belanglos. Wir antworten: Freilich wirken die Sacramente kraft ihres Vollzuges, aber nur unter entsprechender Mitwirkung seitens des Spenders. Daß aber zu dieser Mitwirkung irgend eine innere Intention gehört, dafür sprechen, wie wir sahen, sowohl die gewichtigsten sachlichen Gründe, als auch die überwältigende Mehrheit der Theologen.

Man wendet ferner ein, der Spender sei einfacher Diener Christi. Nun genüge es aber für einen Diener, wenn er vorschriftsmäßig die Anordnung seines Herrn ausführe, gleichviel, in welcher Absicht. In-

---

1) Sess. 14. c. 6 u. can. 9. Vgl. auch Denz. n. 636.

dessen die innere Intention gehört ja eben, dem Gesagten zufolge, zur vorschriftsmäßigen Ausführung.

Man sagt endlich, die Forderung einer inneren Intention lasse keine hinlängliche Sicherheit über die Gültigkeit der Spendung zu. — Allein absolute Gewißheit über den Besitz und Empfang der Gnade haben wir überhaupt auf Erden nicht und müssen uns eben mit einer moralischen, die auch erreichbar ist, begnügen. Handelt es sich um einen gewissenhaften Spender, so gibt die vorschriftsmäßige Vornahme des äußeren Spendungsactes auch moralische Sicherheit für das Dasein der erforderlichen Intention. Ein solcher Spender wird auf letztere mit derselben Gewissenhaftigkeit bedacht sein, wie auf die richtige Setzung des äußeren Zeichens. Zudem ergibt sich die innere Intention, wenigstens in der von der Kirche formulirten Fassung, so naturgemäß und leicht, daß es viel schwerer sein dürfte, eine solche nicht zu haben, als sie zu haben. Handelt es sich aber um einen gewissenlosen Minister, so gibt die Forderung einer bloß äußeren Intention auch keine genügende Garantie der Gültigkeit, da jener durch Fälschung von Materie und Form das Sacrament ebensogut vereiteln kann.

6. Höchst bedeutsam für unsere Lehre ist die durch Alexander VIII. vollzogene Verwerfung folgenden Satzes: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facit ecclesia [1]). Der fragliche Minister hat nämlich die int. externa sicherlich, und was er ausschließt, kann folglich nur die interna sein. Nun hat aber nach der päpstlichen Erklärung eben diese Ausschließung die Ungültigkeit zur Folge. — In der That erblicken viele Theologen in dieser Censur eine directe Verurtheilung der catharinischen Lehre; und jedenfalls hat Benedict XIV. Recht, wenn er bemerkt, es sei derselben durch jene Censur eine schwere Wunde geschlagen worden (grave vulnus inflictum) [2]). Der-

---

1) Denz. 1185. — Die Vertheidiger der inneren Intention weisen vielfach auch auf die Rubrik des Missale hin: Si quis habeat coram se undecim hostias et intendat consecrare solum decem, non determinans, quas decem intendit, non consecrat, quia requiritur intentio. Indessen antworten hier die gegnerischen Theologen wohl mit Recht, daß es sich in dieser Rubrik gar nicht um die innere, sondern um die äußere Intention handle.

2) De syn. l. 7. c. 4.

selbe Papst a. a. O. sagt von unserer Lehre, sie sei sententia communior, tutior et in praxi omnino servanda und ordnet dementsprechend an, ein Sacrament, z. B. die Taufe, bedingungsweise zu wiederholen, wenn feststehe, daß die innere Intention gefehlt habe.

Uebrigens sei nochmals wiederholt, daß zur Gültigkeit des Sacramentes die intentio implicita genügt, d. h. eine innere Intention von allgemeiner Fassung. Ueber die Natur, den sacramentalen Character, die Wirkungen seiner Handlung braucht der Spender nicht im einzelnen unterrichtet zu sein; auch selbst irrige Ansichten in dieser Hinsicht würden die Gültigkeit des Sacramentes keineswegs in Frage stellen. Es genügt, wenn der Spender den sacramentalen Ritus als eine kirchliche, religiöse, heilige Handlung ernsthaft vornimmt, damit er dazu diene, wozu er nach der Auffassung der Kirche Christi (welche es auch sei), oder der Anhänger dieser Kirche, oder nach der Absicht Christi oder Gottes dienen soll.

7. Von Seiten des Empfängers ist zur Gültigkeit des Sacramentes erforderlich, daß derselbe überhaupt empfänglich (capax) für dasselbe sei. In dieser Hinsicht sind zwei Forderungen zu stellen.

a) Der Empfänger muß homo viator sein, denn nur für solche sind die Sacramente eingesetzt. Empfänglich für die Taufe ist dann überhaupt jeder homo viator; empfänglich für die übrigen Sacramente nur der Getaufte. Aber nicht jeder Getaufte besitzt die Empfänglichkeit gerade für jedes Sacrament. So ist die Oelung nur für Schwerkranke, der Ordo nur für das männliche Geschlecht.

b) Der Empfänger darf dem Empfange wenigstens nicht widerstreben; denn Gott drängt niemanden Rechtfertigung und Gnade gegen seinen Willen auf, vielmehr vollzieht sich der Empfang der Gnade per voluntariam susceptionem[1]). Für den Erwachsenen ist dann selbstredend auch irgend eine positive Intention erforderlich, so aber, daß auch hier in subjectiver Hinsicht die int. virtualis, in objectiver aber die interna implicita genügt. Für Unmündige und Bewußtlose genügt bei den meisten

1) Trid. sess. 6. c. 7.

Sacramenten schon die int. interpretativa oder auch die bloße Abwesenheit einer entgegengesetzten Intention. Nur die h. Eucharistie, die ganz unabhängig vom Empfänger bereits vor der Spendung zu Stande kommt, kann sogar von einem ungetauften und widerstrebenden Subjecte empfangen werden, nicht freilich sacramentaliter, wohl aber materialiter, d. h. ohne Gnadenwirkung.

Glaube, Tugend und Andacht des Empfängers hingegen bedingen die Gültigkeit nicht, da die Sacramente ex opere operato wirken. Nur die Buße bildet eine Ausnahme, da der Empfänger hier durch gewisse Tugendacte (Glaube, Hoffnung, Liebe, Reue) zum Zustandekommen des äußeren Zeichens wesentlich mitzuwirken hat.

Um aber ein Sacrament nicht bloß gültig (valide), sondern auch würdig (licite et fructuose), d. h. zugleich mit der ihm eigenen Heiligungsgnade zu empfangen, ist weiterhin erforderlich, daß kein obex gratiae vorhanden und der Empfänger entsprechend disponirt sei.

§. 29.

Wirkungen der Sacramente.

Wenn die Scholastiker im Anschluß an den h. Augustin [1]) zwischen sacramentum und res sacramenti unterscheiden, so verstehen sie unter sacramentum das äußere sacramentale Zeichen als solches, unter der res aber die bezeichnete unsichtbare Wirkung. Bei einzelnen Sacramenten ließ sich dann die res sacramenti mit Leichtigkeit wieder in zwei Bestandtheile zerlegen, von denen der eine bloß Wirkung (res), der andere zwar auch Wirkung ist, aber zugleich auch wieder als sacramentum oder hinweisendes Zeichen sich darstellt, also res et sacramentum zugleich ist. Zuerst wurden diese drei Bestandtheile bei der h. Eucharistie nachgewiesen, wo sie auch am leichtesten nachzuweisen sind. Die Gestalten, die auf den eucharistischen Christus mit seinen Gnaden hinweisen, sind sacramentum tantum; der eucharistische Christus selbst ist res et sacramentum, da einerseits die Gegenwart Christi Wirkung der vorgängigen sacramentalen Handlung, andererseits der in Form einer Speise gegen-

1) Derselbe unterscheidet zwischen dem signaculum visibile rerum divinarum und den res ipsae invisibiles. De cat. rud. c. 26. n. 50.

wärtige Christus Zeichen und Urheber geistiger Ernährung durch die Gnade ist; die Gnade als solche ist dann res allein. Bei Taufe, Firmung und Weihe erscheint der sacramentale Character als res et sacramentum, sofern derselbe einerseits Wirkung ist, andererseits aber Zeichen der Gnade, da er zur Gnade in der innigsten Beziehung steht. Auch bei den übrigen Sacramenten haben die Scholastiker außer dem sacramentum und der res ein Drittes, Mittleres (res et sacramentum) nachzuweisen gesucht, was indessen seine Schwierigkeiten hat[1]).

Indem wir von solchen Einzelheiten absehen, besprechen wir den Reformatoren gegenüber[2]) diejenigen Wirkungen der Sacramente, die ihnen allen, bez. einem Theile derselben gemeinsam sind: die Gnade und den Character.

1. Nach Lehre des Dogma's besteht die Eine gemeinsame Wirkung aller Sacramente in der Mittheilung der heiligmachenden Gnade, indem sie diese Gnade entweder zuerst ertheilen, oder die schon vorhandene vermehren, oder die verlorene wiederherstellen[3]).

Die Kirche unterscheidet also zwei Classen von Sacramenten: die sacramenta mortuorum, die in erster Linie für die geistig Todten bestimmt sind, um ihnen die gratia prima zu ertheilen und so in ihnen das übernatürliche Leben zu begründen oder wiederherzustellen; sodann die sacramenta vivorum, die in erster Linie für die geistig Lebendigen bestimmt sind, um durch Mittheilung der gratia secunda das vorhandene übernatürliche Leben zu vermehren. — Daß mit der heiligmachenden Gnade die Fülle der eingegossenen (göttlichen und sittlichen)

---

1) Vgl. Petrus Lombard. l. 4. Dist. 4, 8 u. 22. — St. Thomas, S. 3. q. 66. a. 1. — Hahn, S. 133 ff. — Der h. Thomas bezeichnet als res et sacramentum bei der Buße die poenitentia interior (q. 84. a. 1. ad 3); bei der Oelung die interior devotio, quae est spiritualis unctio (Suppl. q. 30. a. 3. ad 3); bei der Ehe die aus der Eheschließung resultirende obligatio oder das geistige Band (Suppl, q. 42. a. 1. ad 5).

2) Die abweichenden Ansichten derselben über die Wirkungen der Sacramente wurden oben S. 141 angedeutet.

3) Per quae (sacramenta) omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. Trid. sess. 7. Prooem. Vgl. can. 4, 6, 7 u. 8.

Tugenden, wie auch die sieben Gaben des h. Geistes erbunden sind, wurde in der Gnadenlehre besprochen [1]).

Uebrigens ist es mindestens sententia certa, daß auch die Sacramente der Todten die gratia secunda dann vermitteln, wenn der Empfänger bereits in statu gratiae sich befindet. Denn laut dem Tridentinum vermitteln alle Sacramente in allen Fällen heiligmachende Gnade, wofern kein Hinderniß vorhanden ist [2]).

Weiterhin lehrt die sententia communior et probabilior im Anschluß an den h. Thomas [3]) und ebenfalls mit Bezugnahme auf Trid. a. a. O., daß umgekehrt die Sacramente der Lebendigen, speciell die h. Eucharistie und die h. Oelung [4]) kraft besonderer Umstände (per accidens) in außerordentlicher Weise die gratia prima ertheilen können. Es ist dieses dann der Fall, wenn einerseits der Empfänger von seinem Sündenzustande gar nichts weiß und diese Unwissenheit eine unverschuldete oder doch keine schwer verschuldete ist; und wenn derselbe andererseits wenigstens alle von ihm begangenen Todsünden mit unvollkommener Reue bereut. Denn nicht der Zustand der Todsünde, sondern die Anhänglichkeit an dieselbe ist obex der Gnadenmittheilung, wie an den Sacramenten der Todten zu ersehen ist; diese Anhänglichkeit ist aber in unserem Falle durch die Attrition aufgehoben. Weil also der Empfänger in gutem Glauben und die Anhänglichkeit an die Sünde durch die unvollkommene Reue gehoben, somit von Seiten des Empfängers, so viel an ihm liegt, überhaupt ein obex nicht vorhanden ist, so haben die angeführten tridentinischen Canones auch für ihn wohl zweifellose Gültigkeit.

2. Unter gratiae sacramentales im weiteren Sinne verstehen wir alle diejenigen Gnaden, die uns durch Vermittelung der Sacramente zu Theil werden, im Unterschiede von jenen, die Gott auf anderen Wegen spendet. Gratiae sacramentales im engeren Sinne sind jene speciellen Gnadenwirkungen, die jedem Sacramente eigenthümlich sind, im Unterschiede von der heiligmachenden Gnade, welche die gemeinsame Wirkung aller ist.

---

1) Vgl. oben S. 84 ff.

2) S. q. d., sacramenta novae legis gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, — a. s. — S. q. d., non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, — a. s. De sacr. in gen. can. 6 u. 7.

3) S. 3. q. 79. a. 3.

4) Jac. 5, 15.

Daß ein jedes Sacrament seinem speciellen Zwecke entsprechend thatsächlich specielle Gnaden spende, dürfte mindestens sententia certa sein. Die Theologen machen mit dem h. Thomas [1]) geltend, daß, wenn alle Sacrament egenau dieselben Gnaden spendeten, alle bis auf eins überflüssig sein würden; sie berufen sich weiterhin auf die handgreifliche Verschiedenheit der Wirkungen, welche den einzelnen Sacramenten, z. B. der Taufe und der Eucharistie thatsächlich eigen sind; sie beziehen sich endlich auf das Florentinum [2]) und den römischen Katechismus [3]), welche die jedem Sacramente eigenthümlichen Wirkungen aufzählen.

Die Frage, worin die sacramentale Gnade denn eigentlich bestehe, wurde, namentlich von den ältern Theologen, in verschiedener Weise beantwortet [4]). Sehen wir von dem sacramentalen Character ab, der zu den Specialwirkungen dreier Sacramente gehört, so dürfte es in der Gegenwart sententia communior oder gar communis sein, daß die gratia sacramentalis nicht in einem neuen habitus substantivus oder operativus besteht, der von der heiligmachenden Gnade und den eingegossenen Tugenden real oder gar specifisch verschieden wäre [5]). Da nämlich die heiligmachende Gnade in der Substanz der Seele schlechthin übernatürliches Sein begründet, dieses übernatürliche Sein aber der Art nach nur Eines ist, so würde der fragliche neue habitus substantivus lediglich auf eine Steigerung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade hinauskommen müssen, wäre dann aber als selbstständiger Habitus neben der heiligmachenden Gnade schwerlich denkbar und jedenfalls überflüssig. An einen neuen habitus operativus können wir ebensowenig denken, da alle Gaben und Tugenden bereits in der h. Taufe eingegossen werden.

---

1) Q. 62. a. 2.

2) Denz. n. 590.

3) P. 2. c. 1. q. 15

4) Multae circumferuntur sententiae, bemerkt in dieser Beziehung Lugo, De sacr. in gen. Disp. 4. sect. 3.

5) Schon Lugo a. a. O. bezeichnet diese Lehre mit Berufung auf Suarez, Vasquez u. a. als sententia communis.

Die sacramentale Gnade dürfte somit in folgender Weise zu bestimmen sein: Sie ist in erster Linie die heiligmachende Gnade selbst, nicht sofern dieselbe übernatürliches Sein und Leben überhaupt mittheilt, sondern sofern sie im Bunde mit den übrigen Gaben und Tugenden dieses Sein und Leben unter einer ganz speciellen Rücksicht und zu einem ganz speciellen Zwecke spendet, je nach dem Verhältnisse, in welchem der Empfänger zum übernatürlichen Reiche Christi steht.

Die Taufe, um von andern speciellen Wirkungen (Tilgung der Erbsünde, Character) abzusehen, hat den Zweck, das übernatürliche Leben zuerst mitzutheilen; die Firmung (als Complement der Taufe) soll dasselbe stärken und zu einer gewissen Reife führen; die h. Eucharistie soll es fortwährend nähren, erhalten und entwickeln; die Buße soll es von leichter Krankheit (läßlicher Sünde) heilen und reinigen oder das erstorbene zum Leben wiedererwecken; die Oelung soll dasselbe im letzten Kampfe stärken und schützen, nach Umständen (als Complement der Buße) auch wiedererwecken, oder auch (durch Heilung der leiblichen Krankheit) ihm Zeit erwirken, sich hier auf Erden noch weiter zu entwickeln. Der Zweck der Priesterweihe und Ehe geht dahin, das übernatürliche Leben zu jener speciellen Heiligkeit auszugestalten, wie sie dem priesterlichen und ehelichen Stande entspricht [1]).

In zweiter Linie gehört aber auch die actuelle Gnade mit zum Begriffe der gratia sacramentalis, indem die habituelle Gnade erst in Verbindung mit den entsprechenden actuellen zur completen sacramentalen Gnade sich ergänzt. Zu den speciellen Wirkungen der einzelnen Sacramente gehört es also, Anwartschaft auf den rechtzeitigen Empfang jener speciellen actuellen Gnaden zu geben, deren der Mensch bedarf, um jene specielle Heiligkeit pflegen und jene speciellen Pflichten und Tugenden ausüben zu können, die seiner Stellung und seinem Berufe im Reiche Christi ganz besonders entsprechen. — Die Annahme einiger Theologen, daß auch gewisse Tugendhabitus, bez. Gaben des h. Geistes durch die einzelnen Sacramente in besonders reichem Maße ertheilt werden, etwa die pietas durch die Taufe, fides und fortitudo

---

1) Vgl. Forentinum und Röm. Katech. a. a. O., auch Scheeben, Die Mysterien des Christenthums. §. 83.

durch die Firmung, die caritas durch die h. Eucharistie, u. s. w., dürfte nichts Erhebliches gegen sich haben [1]).

3. Die Theologen fragen, ob das eine Sacrament an sich mehr Gnade ertheile, als das andere; und ob ein und dasselbe Sacrament bei verschiedenen Empfängern ein verschiedenes Maß von Gnaden spende.

Den ersten Theil der Frage müssen wir unentschieden lassen. Zwar neigen einzelne Theologen zu der Annahme, daß die h. Eucharistie in ihrer Hoheit die reichste Gnade spende [2]). Andere hingegen halten dafür, daß dieses Sacrament, welches sehr oft empfangen werden kann, schwerlich größere Gnaden vermittele, als andere Sacramente, die nur selten oder nur einmal im Leben empfangen werden können [3]).

Hinsichtlich der Wirkungen eines und desselben Sacramentes aber dürfte es sententia communis sein, daß das Gnadenmaß um so größer sei, je würdiger der Empfänger ist. Die Theologen halten es eben für höchst angemessen, daß das Maß der Gnade wenigstens zum Theil sich nach der Würdigkeit des Empfängers richte; sie beziehen sich auch auf eine Aeußerung des Tridentinums [4]). Es ist zwar richtig, daß die Sacramente ex opere operato wirken; dabei besteht aber, bemerkt der h. Thomas, daß ein Sacrament je nach der Disposition des Empfängers mehr oder weniger wirke, wie auch das Feuer, welches die Kraft zu wärmen ebenfalls in sich selbst hat, um so mehr erwärmt, je mehr man sich seiner Einwirkung aussetzt [5]).

Uebrigens lehren die Theologen, daß manche Sacramente, wenn sie gültig, aber unwürdig empfangen wurden, nach Beseitigung des obex die ihnen eigene Gnade nachträglich herbeiführen, also gleichsam

---

1) Vgl. Schouppe, Elementa. II. tr. 10. c. 3. n. 170.

2) J. B. Simar, Dogmatik. II. §. 143. n. 5.

3) So Suarez im Commentar zur S. 3. q. 65. a. 3.

4) Dasselbe sagt von den Empfängern der Taufe: Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Sess. 6. c. 7.

5) Q. 69. a. 8.

aufleben lassen (reviviscentia gratiae). Hinsichtlich der Taufe ist dieses sententia certa et communis. Schon der h. Augustin lehrt mit aller Bestimmtheit, daß die von Häretikern und Schismatikern etwa unwürdig empfangene Taufe ihre Wirkung (Sündentilgung und Gnade) nachträglich hervorbringt, sobald das Hinderniß gehoben ist [1]). Wie ließe sich auch annehmen, daß Gott einem Menschen trotz seiner Reue zeitlebens Gnaden vorenthalte, die ihm zum Heile nothwendig sind [2])? Ebenso ist es nahezu sententia communis, daß nicht bloß bei Firmung und Weihe, sondern auch bei der Oelung und Ehe remoto obice die Gnade auflebt [3]).

Ist es nicht möglich, ein Sacrament in Wirklichkeit (in re) zu empfangen und ist der Empfang desselben gleichwohl nothwendig oder wünschenswerth, so bietet das votum sacramenti, d. h. die fromme Begierde nach dem Empfange desselben einen theilweisen Ersatz ex opere operantis. Ist nämlich jemand im Gnadenstande, so hat die fromme Sehnsucht nach einem Sacramente der Lebendigen, z. B. nach der h. Communion, eine Vermehrung des Gnadenstandes zur Folge. Die Begierde nach der Taufe und Buße aber, verbunden mit vollkommener Reue, führen nach den Andeutungen der h. Schrift [4]) und der ausdrücklichen Lehre der Kirche [5]) beim Sünder die Rechtfertigung selbst herbei. Allerdings sind die Wirkungen, bemerkt der h. Thomas, beim votum sacramenti nicht so reich, wie beim wirklichen

---

1) Vgl. De bapt. c. Donat. l. 1. c. 12; — l. 3. c. 13; — l. 6. c. 5, auch St. Thomas, q. 69. a. 10.

2) Das Bußsacrament ist eben zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Sünden eingesetzt. Eine Begierdetaufe aber, also hier das Verlangen nach einer Wiedertaufe, würde nicht einmal statthaft sein. Ist es also nicht die früher gespendete Taufe selbst, welche nachträglich remoto obice die ihr eigene Wirkung herbeiführt, so erübrigt überhaupt kein anderes Mittel zum Heile. Vgl. Suarez, De sacr. Disp. 28. sect. 4 u. 5. — Lugo, Disp. 9. sect. 3—5, auch Grundz. IV. §. 1. n. 4. c.

3) Einige ältere Theologen, auch der h. Tomas, nehmen bei der Buße, einige wenige auch selbst beim Altarssacramente ebenfalls ein Aufleben der Gnade an. Vgl. St. Thomas, Suppl. q. 9. a. 1 und Lugo, a. a. O. sect. 6.

4) Luc. 7, 47.

5) Vgl. Trid. sess. 6. c. 4 und die censurirten gegentheiligen Lehrsätze des Bajus. Denz. 911—913.

Empfange; insbesondere findet keine Einprägung des sacramentalen Characters statt [1]).

4. Laut katholischem Dogma prägen Taufe, Firmung und Priesterweihe der Seele ein geistiges Zeichen oder Merkmal, den sog. Character [2]) ein, und zwar ist dieser Character unaustilgbar in der Seele, in Folge dessen diese Sacramente nicht wiederholt werden können.

Gegenüber der Behauptung der Reformatoren, der Character sei lediglich eine Erfindung Innocenz III., die weder aus der Schrift, noch aus der Tradition bewiesen werden könne, ist nur dieses einzuräumen, daß die Andeutungen der h. Schrift für sich allein zur Beweisführung nicht genügen. Es muß jedoch bestritten werden, daß von der Tradition ein Gleiches gelte. Nur ganz vereinzelte Theologen, z. B. Biel, meinten, auch selbst die Lehre der Tradition sei ohne die entscheidenden Erklärungen der Kirche nicht klar genug. Ein Fortschritt ist freilich, wie bei manchen andern Offenbarungslehren, insofern zuzugeben, als die althergebrachte Lehre immer deutlicher und bestimmter hervortrat und das theologische Verständniß derselben, namentlich in Folge der scholastischen Untersuchungen über den Sitz und die Natur des Characters, an Umfang und Tiefe zunahm.

a) Das bezügliche Decret Innocenz III. führt, wie aus dem Wortlaute zu ersehen, die Lehre vom Character durchaus nicht ein, sondern setzt sie als längst und allgemein bekannt voraus [3]). Dazu kommen die fast gleichlautenden Entscheidungen der Synoden von Florenz und Trient [4]).

b) Wenn der h. Paulus wiederholt von einer Besiegelung (signari, σφραγίζεσθαι) durch den h. Geist auf Grund der Taufe und der Firmung redet, und wenn er neben dem h. Geiste und seinen Gaben und Gnaden (confirmatio, unctio) diese Be-

---

1) Q. 68. a. 2; — q. 69. a. 4. ad 2; — q. 73. a. 3; — q. 80. a. 1. ad 3. Vgl. Suarez, Disp. 8. sect. 1.

2) Von χαράσσω, grabe ein.

3) Der Papst sagt vom Täufling: Characterem suscipit christianitatis impressum. Denz. n. 342.

4) Vgl. das Florentinum bei Denz. n. 590. Das Tridentinum erklärt: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo sc., confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. Sess. 7. can. 9.

siegelung eigens nennt[1]), dann bedürfen diese Andeutungen freilich der Ergänzung durch die Tradition, enthalten aber thatsächlich einen Hinweis auf unsere Lehre.

c) Die Väter nennen die Wiedertaufe jedes gültig Getauften, ob er nun würdig oder unwürdig das Sacrament empfing, ein immanissimum, inexpiabile scelus[2]); und Aehnliches lehren sie von der Firmung[3]) und von der Priesterweihe[4]). Es müssen folglich diese Sacramente nach der Anschauung der Väter in der Seele des Empfängers etwas wirken, was unabhängig von Würdigkeit, von Gnadenspende und Gnadenstand unter allen Umständen zu Stande kommt und unter allen Umständen zeitlebens bleibt. Der Satz, daß jene Sacramente einen Character einprägen, ist dem h. Augustinus ganz geläufig[5]).

Bezeichnend sind vor allem die Bilder und Analogien, deren die Väter sich bedienen. Sie vergleichen den Character mit einem Siegel (signum, signaculum, sigillum, σφραγίς), welches der h. Geist der Seele eindrückt, auch mit dem Gepräge einer Münze, oder mit dem militärischen Kennzeichen (character, nota militaris), welches der Hand des Soldaten eingebrannt wurde[6]); mit dem Brandmale der Schafe, mit der alttest. Beschneidung, mit dem Blute des Lammes an den Thüren der Israeliten, und fügen hinzu, daß die guten Engel dieses Zeichen erkennen, um uns zu schützen, während die Teufel vor demselben fliehen[7]).

---

1) Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo, et qui unxit nos Deus, qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. II Cor. 1, 21. Vgl. Eph. 1, 13; 4, 30.

2) Augustin, ep. 23. n. 2. — Leo, ep. 166. c. 1.

3) Augustin, c. lit. Petil. l. 2. n. 239. — Ambrosius, De myst. c. 6. n. 42.

4) Augustin, c. ep. Parmen. l. 2. c. 13. n. 28. Vgl. auch can. 8 des Nicaenums bei Denz. n. 19.

5) Vgl. die vorhin citirten Stellen.

6) Tertullian, De idol. c. 19. — Cyprian, Test. adv. Jud. l. 1. c. 8. — Cyrill, Cat. 1, 3; 3, 3; 4, 16; 16, 24. — Gregor Naz. Or. 40. c. 26. — Augustin, c. ep. Parmen. l. c. n. 29 und serm. 8 n. 2. (Migne, T. 46. S. 839). — Ambrosius, De Spir. s. l. 1. c. 6.

7) Augustin, c. lit. Petil. l. 2. n. 162. — Chrysostomus, Hom. 39 in Gen. n. 15. — Basilius, Hom. 13 (in s. bapt.) n. 4. — Gregor Naz. Or. 40 (in s. bapt.) n. 15.

Alles dieses weist zweifellos darauf hin, einmal, daß jene Sacramente nach Anschauung der Väter in der Seele etwas Reales wirken, eine reale Beschaffenheit nämlich, die als unterscheidendes Zeichen und Merkmal dient und vom Auge des reinen Geistes wahrgenommen wird; sodann, daß dieses Merkmal der Seele dauernd innewohnt. Das Letztere heben die Väter auch noch eigens hervor, indem sie von jenem Zeichen sagen, es sei insuperabile, indissolubile, indelebile[1]).

5. Genauere Erklärungen über die Natur, die Bestimmung, den Sitz des Characters geben die Theologen.

a) Mit Rücksicht auf die Lehre der Kirche und der Väter ist es als sententia certa anzusehen, daß der Character als ein reales Accidenz, als eine reale Bestimmung der Seele physisch inhärirt. Die Ansicht des Durandus und Scotus, der Character sei nur eine (gedachte oder reale) Beziehung, in welche der Empfänger zu Christus trete, ist seit dem Florentinum und Tridentinum nicht mehr haltbar.

b) Der Character ist seiner genauern Bestimmung nach das Abbild Christi, er configurirt uns Christo als dem Gottmenschen[2]). Hierauf weisen einzelne Andeutungen der h. Schrift, wie auch der Väter hin[3]), sodann der Umstand, daß wir durch die Taufe Glieder Christi werden. Haben ja die Glieder eines Leibes unter sich und mit dem Haupte eine gewisse Gleichförmigkeit in Structur und Bildung, weil die plastische Kraft dieselbe

1) Cyrill, Procat. c. 16 u. 17. — Basilius, a. a. O. n. 5.

2) Character sacramentalis specialiter est character Christi. S. 3. q. 63. a. 3.

3) Quos praescivit et praedestinavit *conformes fieri imaginis Filii sui*, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Röm. 8, 29. — Quicumque enim in Christo baptizati estis, *Christum induistis*. Gal. 3, 27. Vgl. I Cor. 15, 49; II Cor. 13, 18. — Nach dem h. Cyrill von Alex. empfängt der Täufling Christum selbst als Siegel eingedrückt: Ὁ βαπτιζόμενος σφραγῖδα τὸν Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ τυπωσάμενος. In Luc. 2, 22. — Nach dem h. Gregor Naz. darf derselbe von sich sagen: Christo indutus sum. Or. 40. n. 10. — Laut einem dritten Schriftsteller aus der ältesten Zeit besitzt der Getaufte die stigmata Christi. Vgl. unter den Werken des Clemens Alex. die Excerpta ex scriptis Theodoti. n. 86 (Migne, T. 9. S. 698).

ist. — Der Character gibt uns also nicht das Gepräge der göttlichen Natur als solcher — das thut die heiligmachende Gnade, — sondern das des Gottmenschen, er läßt uns geheimnißvoll an Christi eigenthümlicher Vollkommenheit und Würde Antheil nehmen[1]). — Wenn Schrift und Väter den Character auch wohl ein Siegel des h. Geistes nennen, so geschieht dieses insofern, als der h. Geist als Heiligmacher auch Urheber des Characters ist.

Jene Configuration mit Christus besteht dann im einzelnen darin, daß der Taufcharacter uns Christo als dem geistigen Stammvater ähnlich und uns zu Gliedern und Angehörigen (membra, domestici, subditi, fideles) Christi macht; die Firmung macht uns ihm als dem Heerführer und Könige ähnlich und macht uns zu Streitern für Christus und den h. Glauben; die Priesterweihe macht uns Christo als dem Propheten und Hohepriester ähnlich und macht uns zu Priestern, zu Dienern (ministri, sacerdotes) Christi im engern Sinne, d. h. zu Lehrern des Glaubens und Ausspendern der Geheimnisse. — So empfängt also der Mensch durch diese drei Sacramente eine heilige Bestimmung, eine heilige Weihe (consecratio) für Christus und seinen Dienst; aber diese Weihe besteht nicht lediglich in einer äußern Berufung, Bevollmächtigung und Sendung, wie Scotus und Durandus annahmen, sondern sie prägt auch durch eine reale, physische Veränderung der Seele des Berufenen und Geweihten das Bild desjenigen ein, dem er geweiht ist und dem er angehört. — Die drei Charactere haben übrigens wohl kein real getrenntes Dasein in der Seele, sondern sie ergänzen und verbinden sich, um das Bild des Gottmenschen immer vollkommener und allseitiger zu gestalten. Und zwar ist der Taufcharacter die wesentliche Voraussetzung und Grundlage der beiden andern, so zwar, daß wer ohne ersteren ist, auch für den Empfang der letzteren nicht fähig ist. Die Taufe erzeugt das Bild, Firmung und Ordo geben Bestimmungen zum Bilde; die Seele muß zuvor das Bild besitzen, bevor sie Bestimmungen in dasselbe aufnehmen kann[2]).

---

1) Daraus folgt zugleich, daß zwar der Mensch, nicht aber der Gottmensch des sacramentalen Characters fähig ist. Weil derselbe nämlich an der Würde Christi theilnehmen läßt, so ist er in demjenigen zwecklos, der diese Würde selbst besitzt.

2) S. 3. q. 72. a. 6.

Dadurch daß der Character als signum configurativum uns Christo ähnlich macht, wird er auch zum signum distinctivum, welches den Getauften vom Ungetauften u. s. w. unterscheidet. Er ist auch signum dispositivum, d. h. er ertheilt Fähigkeit und Vollmacht, die übrigen Sacramente zu empfangen, bez. zu spenden; insbesondere disponirt er für die dem betreffenden Sacramente eigenthümlichen Gnaden. Der Character steht eben zur Gnade in innigster Beziehung, weist auf sie hin, gibt Anwartschaft auf sie und führt sie auch herbei, so zwar, daß er bei würdigem Empfange des Sacramentes dieselbe nothwendig ohne weiteres nach sich zieht. Ist aber der Empfaug zwar gültig, aber unwürdig, d. h. der Empfänger zwar für den Empfang des Characters fähig, nicht aber für den sofortigen Empfang der Gnade, so führt der Character remoto obice als Instrument Gottes die Gnade sofort herbei und läßt sie gleichsam aufleben [1]).

c) Laut den Theologen ist der Character kein arbiträres Zeichen, das dem bezeichneten Objecte möglicherweise gar nicht ähnlich ist, sondern er ist seiner Natur nach Bild dessen, worauf er hinweist. Ebendeßwegen ist er nicht bloß seinem Ursprung, sondern auch seinem Sein nach übernatürlich im strengen Sinne.

Die Theologen nennen den Character schlechtweg übernatürlich, ohne irgend eine Einschränkung. Und er ist es in der That, wenn er dem Gesagten zufolge Christus als den Gottmenschen, also vor allem die göttliche Hypostase in ihrer übernatürlichen Verbindung mit der menschlichen Natur, dann auch die übernatürlichen Würden und Aemter Christi, characteristisch, ihrer Eigenart nach zum Ausdruck bringt. Auch an die übernatürliche Ausstattung der menschlichen Natur Christi, an die Fülle ihrer Gnade und Seligkeit, dürfte zu denken sein. Und in diesem Sinne möchten wir einzelne Theologen verstehen, wenn sie sagen, der Character weise seiner Natur nach auch auf die heiligmachende Gnade und die übernatürliche Seligkeit hin, und sei folglich auch mit Gnade und Seligkeit innerlich, dem Sein nach verwandt [2]).

---

1) Vgl. oben S. 149.

2) Vgl. Bonaventura, in 4. Dist. 6. p. 1. a. 1. q. 2. — Lugo, De sacr. in gen. Disp. 6. sect. 3.

Und so würde der Character, als characteristisches Zeichen und Bild der erhabensten übernatürlichen Objecte, derselben höchsten Ordnung übernatürlichen Seins angehören, dem auch die heiligmachende Gnade angehört, mit dem Unterschiede freilich, daß er an sich zwar übernatürliche Vollkommenheit, nicht aber schon sittliche Heiligkeit in der Seele begründet. Letzteres thut eben die mit ihm verbundene Gnade. Ebendeßwegen begründet der Character auch göttlichen Schmuck in der Seele, obgleich er nur dann Gegenstand ungetheilten göttlichen Wohlgefallens sein kann, wenn er mit der Gnade, mit welcher er nach Gottes Anordnung verbunden sein soll, auch wirklich verbunden ist. Durch Sünde von der Gnade getrennt, gleichen die sacramentalen Characterzüge glänzenden Trümmern einer zerstörten übernatürlichen Schöpfung inmitten geistigen Verderbens und geistiger Verwesung.

d) Ueber den Sitz des Characters sind die Ansichten recht verschieden. Ist der Character unserer Darstellung entsprechend Bild des Gottmenschen, so dürfte die Substanz der Seele entsprechender Sitz desselben sein, was auch von vielen Theologen gelehrt wird[1]. Der Character wäre dann als habitus substantivus, als eine übernatürliche Beschaffenheit, als ein höherer Schmuck zu denken, der die ganze Substanz der Seele zeichnet und kleidet, ihr das Gepräge des Gottmenschen gibt und sie an der Vollkommenheit Christi, seiner Würde und Macht Antheil nehmen läßt.

Die Thomistenschule hingegen im Anschluß an den h. Thomas erklärt den Character für ein übernatürliches Vermögen, das uns für den göttlichen Cult bestimmt und weiht, uns Christo als dem Hohepriester configurirt und uns priesterliche (active und passive) Vollmacht gibt, durch Empfang und Spendung der Sacramente uns selbst und andere zu heiligen. Dementsprechend betonen die Thomisten den Intellect, und zwar den practischen, als Sitz des Characters, wie z. B. auch die Tugend der Klugheit ihren Sitz im Intellecte hat, uns aber für das practische Leben befähigt.

---

1) Einzelne derselben erklären diese Auffassung sogar für die wahrscheinlichere. Vgl. Bellarmin, De sacr. in gen. l. 2. c. 19; — Suarez, De sacr. Disp. 11. sect. 4; — Lugo, a. a. O. sect. 4. Vgl. auch Scheeben, Mysterien. §. 84.

e) Daß nur die drei genannten Sacramente einen Character mittheilen, hat in ihrer Natur und eigenthümlichen Bestimmung seinen Grund. Während nämlich die übrigen Sacramente einfach den Zweck haben, für specielle Fälle und Bedürfnisse, so oft es nothwendig oder dienlich ist, Gnade zu spenden, machen Taufe, Firmung und Ordo uns zu Angehörigen eines übernatürlichen Standes, bez. der drei Hauptstände, aus denen sich die übernatürliche Ordnung des Reiches Christi aufbaut. Folglich erscheint die Einprägung eines Characters, als eines geistigen Standeszeichens und Standesschmuckes, auch nur bei diesen drei Sacramenten gerechtfertigt.

Weil Ehe und Oelung für längere oder kürzere Zeit eine Wiederholung ebenfalls ausschließen, die ihnen eigene Gnade aber nach fast allgemeiner Lehre bei unwürdigem Empfang remoto obice wieder auflebt, so haben einige neuere Theologen diesen beiden Sacramenten einen sog. Quasicharacter zugeschrieben, an den diese nachträgliche Gnadenspendung anknüpfe [1]). — Indessen will nicht einleuchten, worin dieser in der Theologie sonst so gut wie unbekannte Character bestehen könnte. Auch lehrt das Florentinum ausdrücklich, daß die vier übrigen Sacramente keinen Character eindrücken [2]). Das Wiederaufleben der Gnade dürfte sich dadurch hinlänglich erklären, daß diese beiden Sacramente, gültig empfangen, kraft göttlicher Disposition für die Dauer der bestehenden Ehe oder schweren Erkrankung Anwartschaft auf die erforderlichen Gnaden geben und dieselben wirklich ertheilen, sobald das Hinderniß gehoben ist. — Bei der Ehe dürfte in dem von Gott geknüpften ehelichen Bande (als res et sacramentum) noch ein specieller Anknüpfungspunct gegeben sein. — Einen entferntern Anknüpfungspunct bei beiden Sacramenten bietet nach einigen Theologen der Tauf- bez. auch der Firmungscharacter [3]).

f) Daß der Character unverlierbar ist, so lange der Mensch auf Erden lebt, ist dem Gesagten zufolge ausgesprochenes Dogma.

---

1) J. B. Oswald — Lehre von den Sacramenten, I. Band, I. Theil, §. 7 — mit Berufung auf Schwetz.

2) Reliqua vero (sacramenta) characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. Denz. n. 590.

3) Vgl. Stanonik im neuen Kirchenlexikon. III. S. 70, auch Scheeben, Mysterien. S. 552.

Die Kirche sprach diese Lehre aber auch von jeher durch ihre Praxis aus, indem sie jene Sacramente, ihre Gültigkeit voraussetzt, niemals wiederholte. Der Grund dieser Unverlierbarkeit liegt einmal selbstredend in einer Anordnung Gottes; er liegt weiterhin in der Natur und im Zwecke des Characters, sofern derselbe dem Menschen eine Weihe für Christus und die Kirche gibt, eine Weihe aber dem geweihten Gegenstande so lange anhaftet, als derselbe existirt. Dazu kommt endlich, daß der Character seinem Wesen nach nicht so sehr heiligende Gnade, als vielmehr eine die Substanz der Seele kennzeichnende Beschaffenheit ist, woraus folgt, daß die Todsünde zwar nothwendig die heiligmachende Gnade, als ihr directer Gegensatz, ausschließt, nicht aber den Character.

Daß der Character auch nach dem Tode kraft göttlicher Anordnung ewig bleibe, ist sententia communis. Er bleibt aber, begründen die Theologen, um die Seligen ewig zu schmücken und zu verherrlichen, die Verdammten aber um so tiefer zu beschämen. Denn gerade für eine Seele, die das Siegel der Kindschaft Gottes und der Familie Christi, die leuchtenden Spuren göttlicher Abkunft und Würde an sich trägt, muß es offenbar zur denkbar tiefsten Schmach gereichen, fortan an solchem Orte zu verweilen, in solcher Umgebung und in solchem Zustande. — Das Erkennen und Schauen des Characters seitens der Verdammten macht dann allerdings die Annahme nothwendig, daß Gott zur Ermöglichung solcher Erkenntniß ein Erkenntnißbild (Species) einflöße[1]), welches, dem übernatürlichen Objecte entsprechend, ebenfalls übernatürlich sein müßte[2]). Gibt es einmal, zur Qual der Verdammten, ein übernatürliches Erkenntnißobject in der Hölle, dann muß folgerichtig auch die entsprechende Species zugegeben werden.

---

1) Zum Verständnisse des Wortes Species vgl. Grundz. I. S. 126.

2) Von den uns vorliegenden Theologen berührt, so viel wir sehen, nur Joh. de Lugo (Disp. 6. sect. 4) diesen Punct, verweist aber auf eine frühere Ausführung, die wir vergeblich gesucht haben, da sie offenbar, wie manche andere Manuscripte dieses Theologen, nicht zum Drucke gelangte.

§. 30.

Vorchristliche Sacramente; die Sacramentalien. Eintheilung der Sacramente.

1. Im Anschluß an die Väter sprechen die Scholastiker auch von vorchristlichen Sacramenten. Ueber die Bedeutung derselben und ihre Wirkungsweise herrschte aber nicht sofort bei allen die volle Klarheit, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist.

a) Die Frage, ob es im Stande der ursprünglichen Unschuld gewisse Sacramente gegeben habe, bez. in der Folge gegeben haben würde, wenn Adam nicht gesündigt hätte, wird von den meisten Theologen deßhalb verneint, weil das Dasein von Sacramenten mit den eigenthümlichen Bedürfnissen der gefallenen, gnadenlosen, von den sinnfälligen Dingen so abhängigen Menschheit zum größten Theil zusammenhängt [1]).

b) Für die Zeit des natürlichen Gesetzes hingegen nehmen die meisten Scholastiker Sacramente an, nämlich ein Sacrament des Glaubens (gegen die Erbsünde), der Buße (gegen spätere persönliche Sünde), sodann die Ehe, außerdem Zehnten und Opfer. Jedoch betrachteten sie bloß die drei zuerst genannten als unbedingt nothwendige Sacramente und erklärten sie überdies für Sacramente im weitern Sinne, die ihre Kraft ex opere operantis, aus dem Glauben an den zukünftigen Erlöser hatten. Nach der weiteren Lehre der Scholastik war das äußere Zeichen nicht von Gott vorgeschrieben, sondern die Wahl desselben (Opfer u. dgl.) jedem freigestellt. Speciell den Kindern erwarb der Glaube der Eltern die Befreiung von der Erbsünde, sei es der Glaube allein, oder sei es unter gleichzeitiger Anwendung eines nicht näher bekannten äußern Zeichens, etwa einer bestimmten Gebets- und Segensformel [2]).

c) Der Zeit des mosaischen Gesetzes schreiben die Scholastiker dieselben Sacramente zu, fügen aber verschiedene Reinigungen und Salbungen hinzu. Speciell die Tilgung der Erbsünde wurde von jetzt an für das männliche Geschlecht kraft göttlicher Anordnung

---

1) Vgl. S. 3. q. 61. a. 2. — Suarez, De sacr. Disp. 3. sect. 3.
2) S. l. c. a. 3. — Suarez, Disp. 4. — Hahn, Lehre von den Sacramenten. S. 59 ff.

an die Beschneidung geknüpft. — Bemerkenswerth ist, daß die älteren Scholastiker seit Petrus Lombardus einzelne der mosaischen Sacramente für Sacramente im eigentlichen Sinne hielten, was nach den meisten freilich nur von der Beschneidung gilt. Letztere tilgte, laut dieser Lehre, ex opere operato die Erbsünde, bez. auch die persönlichen Sünden; über die Art und das Maß der positiven Gnadenspendung aber waren die Ansichten verschieden [1]. — Uebrigens vertritt schon der h. Thomas die richtige Ansicht, indem er die Beschneidung nur ex opere operantis Sündentilgung und Gnadenspendung bewirken läßt, mit dem beschränkenden Zusatze überdies, daß auch das Gnadenmaß geringer gewesen sei, als bei der Taufe, und daß insbesondere die Beschneidung weder einen Character eingeprägt, noch auch einen gänzlichen Nachlaß der zeitlichen Strafen herbeigeführt habe [2].

2. Das katholische Dogma lehrt, daß die alt- und neutestamentlichen Sacramente nicht bloß im äußeren Spendungsritus, sondern auch in der Wirkungsweise verschieden sind [3]. Die Kirche präcisirt diese Verschiedenheit der Wirkungsweise zwar nicht mit den üblichen Termini der theologischen Schule; gleichwohl dürfte es in Anbetracht des Wortlautes ihrer Entscheidungen, auch mit Rücksicht auf die Lehre des h. Paulus [4] als sententia certa anzusehen sein, daß die alttestamentlichen Sacramente mit Einschluß der Beschneidung nur ex opere operantis wirksam waren, während die neutestamentlichen ex opere operato wirksam sind. — Der Unterschied zwischen vorchristlichen und christlichen Sacramenten überhaupt läßt sich dann auf folgende Puncte zurückführen.

a) In ihrer Eigenschaft als Sinnbilder und Zeichen haben

---

1) Hahn, S. 62 ff.

2) q. 62. a. 6; — q. 70. a. 4. — Suarez, Disp. 5 u. 10.

3) S. q. d., ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia caerimoniae sunt aliae et alii ritus externi, a. s. Trid. De sacr. in gen. can. 2. — Quae (novae legis sacramenta) multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant; haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Decr. pro Armen. Denz. n. 590. Vgl. auch Trid. a. a. O. can. 6 u. 8 und Cat. Rom. P. 2. c. 1. q. 23.

4) Infirma et egena elementa. Gal. 4, 9. Vgl. Hebr. 9 u. 10.

die neutestamentlichen Sacramente vor den alttestamentlichen den Vorzug, daß sie durch die Worte der Form genauer bestimmt sind [1]).

b) Ihrer Bestimmung nach sind die neutestamentlichen für alle Menschen, während die alttestamentlichen nur für die Juden bestimmt waren.

c) Ihrer Wirkungsweise nach ertheilen die neutestamentlichen Sacramente innere Gnade und Heiligung ex opere operato, die alttestamentlichen ex opere operantis. Nur insofern eignete letztern eine gewisse Wirksamkeit ex opere operato, als sie für die Juden äußere, legale Reinheit und Heiligkeit zur Folge hatten.

d) Die Gnade der neutestamentlichen Sacramente ist reicher und mannigfaltiger, als die der alttestamentlichen.

3. Außer den Sacramenten gibt es zahlreiche andere kirchliche Culthandlungen und Cultgegenstände, durch welche die Kirche kraft der von Christus ihr übertragenen priesterlichen Vollmacht den Menschen Gottes Schutz, Segen und Gnade zuwendet. Man nennt dieselben Sacramentalien.

Sofern das Sacramentale als Culthandlung (sacramentale transiens) sich darstellt, unterscheidet man die Beschwörung (exorcismus), deren Zweck dahin geht, Personen und Sachen dem Einflusse des Teufels zu entziehen; sodann die Segnung (benedictio invocativa), durch welche die Kirche Gottes Schutz und Segen auf Personen und Sachen, bez. auf diejenigen herabruft, welche sich dieser geweihten Sachen fromm bedienen; endlich die Weihe (benedictio constitutiva), durch welche die Kirche Personen und Sachen dem profanen Gebrauche dauernd entzieht und ihnen die Bestimmung gibt, dem göttlichen Culte ausschließlich zu dienen. Die Weihe wird Consecration genannt, wenn sie unter Anwendung einer Salbung zu Stande kommt. Jenachdem Personen oder Sachen Gegenstand der kirchlichen Segnung und Weihe sind, unterscheidet man Personal- und Realbenedictionen. Beschwörung, Segnung und Weihe sind übrigens vielfach verbunden, so zwar, daß zahlreiche Gegenstände für den göttlichen Cult geweiht und zugleich für diejenigen, die sich ihrer bedienen, gesegnet werden.

Das Sacramentale kann sich aber auch als Cultgegenstand (sacramentale permanens, res sacra) darstellen. Damit ein Ding

---

1) S. 3. q. 60. a. 6. ad 3. — Cat. Rom. l. c. q. 12.

wahrhaft Sacramentale, res sacra sei, genügt nicht die einfache Segnung desselben. Denn die Kirche segnet zahlreiche Dinge, die lediglich für profane Zwecke bestimmt sind, in der Absicht, um natürlichen Segen, natürliches Gedeihen zu unserer zeitlichen Wohlfahrt auf sie herabzuflehen. Eigentliches Sacramentale wird ein Ding erst dann, wenn es zugleich durch eine Weihe dem profanen Gebrauche entzogen und für den göttlichen Cult ausschließlich bestimmt wird. Dasselbe ist dann res sacra im engern oder im weitern Sinne, jenachdem es dem Gottesdienste der Kirche oder der Privatfrömmigkeit zu dienen bestimmt ist.

4. Die Sacramentalien haben ihren Namen einmal daher, weil sie als begleitende Ceremonien mit den eigentlichen Sacramenten vielfach verbunden sind; dann insbesondere daher, weil sie mit letzteren eine gewisse Aehnlichkeit besitzen. Sie sind ja ebenfalls sinnfällige, bedeutsame Zeichen, beruhen im letzten Grunde ebenfalls auf einer Anordnung Christi und sind dazu bestimmt, in der Austheilung des Erlösungssegens vielfach und erfolgreich mitzuwirken. Die Verschiedenheit beider bezieht sich auf die Art des Ursprungs, auf die Wirkungsweise und auf die Wirkungen.

a) Die Sacramente sind unmittelbar von Christus eingesetzt, die Sacramentalien nur mittelbar, sofern Christus seiner Kirche seine dreifache Gewalt, speciell die priesterliche übertrug. Kraft dieser ihrer Gewalt ordnet und spendet die Kirche die geeigneten Sacramentalien.

b) Die Sacramente wirken ex opere operato, die Sacramentalien ex opere operantis. Der operans ist dann zunächst der Empfänger, vor allem aber die Kirche selbst, die als der fortgesetzte Christus, als göttlich geordnete Stellvertreterin und Amtsnachfolgerin Christi im Namen Christi und mit Christus betet, weiht und segnet. Ein würdevolleres, werthvolleres und kraftvolleres Gebet, als das der Kirche, gibt es deßwegen hier auf Erden nicht.

Man kann auch wohl mit einigen sagen, daß die Sacramentalien quasi ex opere operato wirksam sind. Denn das Gebet der Kirche ist in sich selbst stets würdevoll, kraftvoll und Gott wohlgefällig, was vom Gebete des einzelnen Menschen wegen seiner Unwürdigkeit und Indisposition nicht immer gilt. Und dieses vor Gott unfehlbar wohlgefällige Gebet der Kirche ist in den Sacramentalien thätig; oder (bei

bleibenden Sacramentalien) haftet ihnen gewissermaßen an und begleitet sie, um sich an denen auszuwirken, die sich ihrer fromm bedienen. — Ob freilich das Gebet der Kirche sich thatsächlich auswirkt, bez. wann und wie, zumal wenn es sich um irdischen Segen handelt, das hängt von Gottes weisen Absichten und der Disposition des Menschen ab. Deßwegen sind Erfolg und Wirkung der Sacramentalien nicht unfehlbar gewiß, obgleich das Gebet der Kirche an sich eine unvergleichlich hohe Bürgschaft des Erfolges gibt.

c) Sündenvergebung und heiligmachende Gnade verursachen die Sacramentalien nur mittelbar, indem sie auf das Gebet der Kirche hin actuelle Gnade zu heilsamer Reue, zu heilsamem Empfang der Sacramente und zur Ausübung verdienstlicher Werke erwirken. Auch die zeitlichen Strafen tilgen sie, wofern nicht gerade Abläſſe mit ihrem Gebrauche verbunden sind, nur mittelbar, indem sie uns actuelle Gnaden zur Uebung von Bußwerken auswirken. Außerdem vermitteln sie uns mancherlei andere actuelle Gnaden zum Kampfe gegen Versuchung und Sünde, zum Trost und zur Stärke in Widerwärtigkeiten und Leiden, zur Belebung der Andacht und des Tugendeifers. Auch dienen die Sacramentalien vielfach dazu, uns Gottes natürlichen Segen zu gewinnen, für leibliche Wohlfahrt, Gedeihen der Arbeit, Beschützung des Eigenthums. — Was die Sacramentalien nach der Intention der Kirche wirken sollen und wirken, ist aus den kirchlichen Gebets- und Segensformeln im einzelnen zu ersehen. Insbesondere sind dieselben gegen die Nachstellungen des Teufels gerichtet, um sie zu hindern oder abzuschwächen. Die Kirche bedient sich hier eines ihr zustehenden auctoritativen Machtgebotes [1]) und verbindet damit die ihrem Gebete innewohnende große Macht. Der Name Jesu überdies, den sie anruft, und das Zeichen des Kreuzes, welches sie anwendet, haben schon an und für sich eine hohe, übernatürliche Gewalt den bösen Geistern gegenüber, die von ihnen gefürchtet wird [2]).

---

1) Dedit illis (discipulis) potestatem spirituum immundorum, ut eiicerent eos. Matth. 10, 1.

2) Ueber die Sacramentalien vgl. Amberger, Pastoraltheologie. III. 2. S. 191 ff. Regensb. 1886. — Schüch, Pastoral. S. 810 ff. Innsbr. 1885. — Probst, Sacramente und Sacramentalien. S. 16 ff. Tüb. 1872.

5. Die Sacramente werden unter verschiedenen Gesichtspuncten verschiedentlich eingetheilt.

a) Mit Rücksicht auf ihre Bestimmung unterscheidet man Sacramente, welche vorzugsweise das Heil des einzelnen bezwecken und solche (Ordo und Ehe), welche zugleich dem Bestande und Wohle der Gesammtheit dienen.

b) Was den Spender anbetrifft, so können einzelne Sacramente nur vom Bischof, andere auch vom Priester gültig gespendet werden, während die Taufe von jedem Menschen gültig gespendet werden kann.

c) Mit Rücksicht auf den Empfänger unterscheiden wir sacramenta mortuorum et vivorum.

d) Die Nothwendigkeit des Empfanges anlangend ist die Taufe für alle nothwendig, die Buße aber für diejenigen, die nach der Taufe schwer gesündigt haben; und zwar handelt es sich in diesen beiden Fällen um eine necessitas medii. Für Firmung, Eucharistie und Oelung besteht nur eine necessitas praecepti. Ueber das votum sacramenti bei Unmöglichkeit des wirklichen Empfanges war schon früher (S. 173) Rede. Ordo und Ehe sind zwar im allgemeinen zum Bestande und Wohle der kirchlichen Communität nothwendig; indessen ist ihr Empfang der Freiheit und dem Berufe der einzelnen anheimgestellt.

e) Mit Rücksicht auf ihre Wirkungen ergeben sich characterisirende (nicht wiederholbare) und nicht characterisirende (wiederholbare) Sacramente.

f) Mit Rücksicht auf die Art des Empfanges unterscheidet man sacramentum validum et invalidum, gültiges und ungültiges Sacrament. Das erstere ist entweder formatum oder informe, jenachdem sein Empfang würdig oder unwürdig war. Im letztern Falle ist ein Wiederaufleben der Gnade hier möglich, dort aber nicht (sacramentum reviviscens und non reviviscens) [1].

g) Bezüglich ihrer Würde sind die Sacramente ebenfalls verschieden [2]. Insbesondere ist die h. Eucharistie durch ihre Hoheit und Heiligkeit, durch die Zahl und Größe ihrer Geheimnisse über allen andern unvergleichlich erhaben.

---

1) Vgl. oben S. 172 f.

2) S. q. d., haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, a. s. Trid. sess. 7. can. 3.

Date Due

MR 22 '55




Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01017 9960